كلمة العدد

تطلع علينا مجلة الذاكرة في عددها الثالث عشر بمنتصف شهر رمضان الفضيل فكل عام وأنتم بألف خير، ولا تزال أقلام الباحثين تمطر علينا بحوثا والدراسات تتميز بالرصانة والدقة راجين من الله العلي القدير ألا تتوقف، ولا تُرفع أقلامهم فتجف صحف مجلتنا، لأن تلك الأقلام هي التي تصنع الحدث العلمي في الجامعات الجزائرية والعالمية، ولا تزال **(الذاكرة)** وفية لنهجها مع الأقلام الجادة التي تصنع التميز دوما، وتبني وعيا قرائيا رصينا، وتفتح آفاقا معرفية ومنهجية لإدارة المشهد العلمي والمعرفي والثقافي.

وها هو **العدد الثالث عشر**، يحمل في طياته باقة من الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية، تتميز بالطرح الجاد والأصالة المعرفية، صُنِعت على أعين ساهرة هدفها تقديم الأجود والأكمل.

ومجلة **(الذاكرة)** إذ تقدم للقراء الكرام عصارة أفكار الباحثين والمفكرين من مختلف جامعات الجزائر والوطن العربي، وآراءهم العلمية والمنهجية إنما هي ـــ بهذا الصنيع ـــ تزف أسمى عبارات الشكر والتقدير والعرفان للسادة الباحثين لقاء ثقتهم في إدارتها ومحكّميها، سائلة إياهم المزيد من العطاء المعرفي، خدمة للعلم وأهله.

لقد قصرت **(الذاكرة)** نشاطها البحثي على مسارات البحث التراثي في اللغة والأدب والنقد، لأن ذلك جزء من التزاماتها وتعهداتها الأخلاقية والعلمية منذ تأسيسها، تمليه عليها أدبيات البحث العلمي بوصفها الترجمان العلمي لمخبر التراث اللغوي والأدبي في الجنوب الجزائري، وستظل، بطاقميها؛ العلمي والإداري، وفيّة لقرائها الكرام في تتابع أعدادها بفضل الله أولا، ثم بجهود الباحثين الكرام.

هيئة التحرير

هاجس الرحلة في حياة
محمد بن عبد الكريم المغيلي

بلحاج جلول

طالب دكتوراه جامعة تلمسان

مفتش التوجيه الديني والتعليم القرآني بولاية عين تموشنت.

0664977600

Djelloulogbi46@hotmail.com

ملخص: يعالج البحث الرحلات المتعددة التي قام بها محمد بن عبد الكريم المغيلي منذ وقت مبكر من حياته، إذ كانت الرحلة فنا معروفا لدى أقرانه، وأعيان زمانه؛ لكن المغيلي كاد أن يستوفي أغراضَها باستيفاء أنواعها، إذ نجد منها الرحلة العلمية، والاجتماعية والسياسية والدينية، فلم تخلُ جميع أنواعها من السياحة بمعناها الواسع، بداية من تلمسان مكان مولده ونشأته، إلى بجاية وجزائر مزغنَّة، فأرض توات إلى أرض السودان، ووصولا إلى أرض بَرْقة وأرض الحجاز مرورا بمصر المحروسة. استهدف بكلّ ذلك مقاصد إصلاحية وأخرى علمية...أثمرَ بعضُها في حياته، واستفاد من جاء بعده بشيء من أفكاره، فكانت رحلاته بذلك أحد روافد أفكاره ومساعيه الإصلاحية...

الكلمات المفتاحية: الرحلة، المغيلي، الإصلاح، التعليم، السلطة، الجزائر، السودان

الترجمة بالانجليزية:

Abstract: The research deals with the many trips undertaken by Muhammad bin Abdul Karim al-Moghili since the early days of his life. The journey was an art known to his peers and the people of his time; All the types of tourism in its broad sense, from Tlemcen, the place of its birth and its origin, to Bejaia and the mixed islands, and the land of Tuat to the land of Sudan, and to the land of tenderness and land of the Hijaz

passing through Egypt, He aimed at all the purposes of reform and other scientific ... Some of them in his life, and benefited from the following came with some of his ideas, so his trips were one of the tributaries of his ideas and his reform efforts .

Keywords: flight, Moghili, reform, education, power, Algeria, Sudan

تمهيد

الرحلة في حياة الشخصية العلمية/ المثقف تقليد عريق عرفته الحياة الثقافية منذ وقت مبكر، وأملتْه ظروف التعليم ذاتها؛ إذ كان التحصيل تابعا لإقامة العلماء مصادر العلم والتعليم، ثم أصبحت الرحلة إلى المدارس والمعاهد العلمية كالمدرسة النظامية بالمشرق في القرن الخامس، والمدرسة اليعقوبية بتلمسان في القرنين الثامن والتاسع، زيادة على بيوت أعيان العلماء، لينتهي أخيرا إلى المعاهد الرسمية خصوصا كالزيتونة بتونس، والأزهر الشريف بمصر والجامعات العربية وغيرها فيما بعد؛ لكن برنامج الرحلة قد لا ينتهي عند هذا الحد فيصبح اختيارا للفقيه أو الأديب أو المؤرخ...إذ نجده يغير الإقامة أو يغير موقع التدريس من بلد إلى آخر، وقد تكون للشخصية العلمية طموحات زائدة كثيرا ما تكون إصلاحية، سياسية أو شيء متعدد من هذا وذاك. وقد يدون العالم رحلته بنفسه كما فعل ابن مرزوق التلمساني الجد، وكما فعل السيوطي، والذي قام به أبو راس الناصري وغير هؤلاء كثير. وربما أرخ تلامذة الرحالة أو من عرفوه عن كثب فيأتي في برنامج الرحلة من التفصيل وسرد الأحداث أضعاف ما تورده كتب التراجم من الكلام المختصر والذي قد لا يفي بغرض البحث وتطلعات الباحث.

أولا: فن الرحلة وأنواعها في القرن التاسع الهجري

استمرت الرحلة بمختلف أنواعها على كثير مما كانت عليه قبل التاريخ المحدد، فقد كان عدد المدارس قليلا بتلمسان وبالمغرب الأوسط عموما، كما وأنّ كثيرا من

العلماء لم يكن لهم مكان في المدارس وإنما اتسعت لنشاطهم التعليمي المساجد والزوايا كما نجده عند محمد بن يوسف السنوسي (895هـ/1490م) وغيره، وببيوت العلماء وزواياهم كزاوية الشيخ عبد الرحمان الثعالبي (876هـ/1470م)، وإبراهيم التازي (866هـ/1460م)، وغير هؤلاء كثير. ولأجل هذا وغيره يقف الباحث في تراجم أعيان القرن التاسع الهجري على كمٍّ كبير من الذين رحلوا عبر جهات الجزائر الأربع، والمغرب بما في ذلك السودان والمشرق الإسلامي عموما. وهي رحلات متنوعة غالبها الرحلات العلمية، ثم الدينية، وأيضا رحلات تغيير الإقامة بنواحي البلد الواحد وبالبلدان المختلفة. وسأشير إلى كلّ نوع بما يفي بالتمثيل من القرن التاسع، وبالشخصيات الجزائرية لا غير. والغرض هو الإشارة إلى البيئة التي كان يعيش فيها المغيلي والتي تكون قد أوحت إليه مجموعَ ما استوفاه من أصناف الرحلة في حياته زيادة على استعدادته النفسية والذهنية.

أ- **الرحلة العلمية:** المقصود بها كلّ رحلة يكون التحصيل العلمي أو تعليم العلم هدفا لها بالأساس، وقد كان هذا الشكل من الرحلة متاحا تناسبا مع الطبقة العلمية التي ينتمي إليها، فصغار الطلبة والمتوسطون منهم كانوا يجدون ضالتهم العلمية في النواحي القريبة، بينما نجد الطبقات العليا لا تكاد تجد ضالتها إلا بالانتقال إلى الأماكن والبلدان البعيدة. وقد يكون غرض الطالب مدرسة أو جامعا معروفا، فيتعين عليه الوصول إلى ذلك مهما كلّفه الأمر. وسأضرب مثالا للرحلات العلمية في هذا القرن بعبد الرحمان الثعالبي إذ كان متقدما في المولد (776هـ/1470م)، وقد ذكر في تدوين رحلته غنيمة الواجد...

فالرحلة العلمية إذن ما كان موضوعها أساسا هو الحاجة إلى التحصيل المعرفي القائم لدى طلبة العلم، سواء توفر لديهم ذلك ببلدهم فأرادوا الاستكثار من الشيوخ، وتنويع المصادر أم عُدم ذلك بمحلّ إقامتهم، فلزمهم استكمال العدة بعد الذي يكون قد تهيأ لهم من المبادئ والمقدمات بمكان النشأة عادة، أو كان موضوعها التدريس الذي يتعاطاه الشيوخ بعد أن يكونوا قد استوفوا رحلات التحصيل. وذلك أن التقليد المتبع في القرون الماضية لم يكن يعقّد من فكرة تولي المشايخ التدريس بغير الوطن الأم فضلا أن يمنع منها من طلبها إلا باستثناءات محدودة غالبا ما تعرف

حيثياتها. وإنه بتتبع تراجم الجزائريين طلبة وشيوخا يظهر لنا جليا أن هذا الشكل من الرحلة قديم ولم يزل مستمرا وعاما سواء من جهة نقطة الإنطلاق التي هي الوطن بمختلف جهاته، أو من جهة الوجهة المستهدفة والتي شملت جهات الوطن كتلمسان وبجاية وجزائر مزغنة... والمغرب والأندلس وتونس ومصر والحجاز والقدس والشام، وتوات وأرض السودان...حيث تلقى الطلبة التحصيل وتولى المشائخ التدريس بالمساجد والمدارس والمعاهد الكبرى من الزيتونة والأزهر...فمن أهل بجاية نجد شخصية كأحمد بن علي بن منصور، قد " رحل إلى المشرق وأخذ عنه جماعة بالقاهرة منهم البرهان اللقاني..."[1]، كما نجد بلديَّه حمزة بنَ محمد بن عبد الحكيم (البجائي (902هـ/ 1496م)، قد" تعلّم بها وبتونس، ثم رحلَ إلى المشرق، وحجَّ وجاور...قال السخاوي: وأقام بالقاهرة منْجمعا عن الناس، وأقرأ الطلبة..."[2]. وأختم التمثيلَ لمن رحل من أهل بجاية دون قصد الحصْر لتعذره؛ إذ كانوا من الكثرة في القرن الواحد وفي الزمان المتقارب بحيث لا يضبطهم حساب، ولا يستقلّ بذكرهم كتاب، أختم أقول بفاضلة من أهلها، لم تقصر همتُها عن غيرها من فحول الرجال، فقد رحلت المحدثة رقية بنتُ عبد القوي (البجائي (874هـ/1468م) رفقة أبيها " من بجاية إلى المشرق واستوطن مكة، فنشأت صاحبة الترجمة بها. أجاز لها الحافظان العراقي والهيثمي..." [3]. وهو أمرٌ من المرجح أنها لم تكن لتتفرد به دون النساء لولا أنه كان معهودا، ومحلّ منافسة بالمغرب والمشرق أيضا.

وممن عرف أيضا بالرحلة العلمية أحمد بن حسين المعروف بابن قنفذ، " ارتحل من بلاد افريقيا عام تسعة وخمسين إلى المغرب الأقصى وبقي هناك ثمانية عشر عامًا، فحصّل علومًا كثيرة واعتنى بلقاء الصالحين، وجال بلادها." [4]. وهو من أهل قسنطينة، ولا يعرف لهذه الرحلة سببٌ غير ما انتهت إليه من التحصيل والتدريس بفاس. وأذكر هنا أن التحصيل كان متاحا بتونس وقد استوفى المترجم رحمه الله الأخذَ عن أعيان تونس في زمانه منهم ابن عرفة في جماعة مذكورين في ترجمته في المحلّ المذكور وغيره.

وأما من أهل بسكرة البسكري (804هـ/1402م)، فأشير إلى محمد بن عنقة، أبو جعفر " رحل في طلب الحديث، فدخل بلاد الشام والديار المصرية والحجاز وغيرها،

ولقي أعلام المحدثين والفقهاء...وحصّل الأجزاء وتعب كثيرا. رجع من الاسكندرية إلى القاهرة، فمات بالساحل (ساحل بولاق)." [5].

ومن أهل تلمسان رحل جِلَّة لا يحصيهم قلم المتتبع فضلا عن المستعجِل، وإنما الغرض التمثيل لعموم تقليد الرحلة العلمية، وما أنفق فيها أهل هذا البلد المبارك من الجهد والرغبة الأصيلة في تحيين المعارف، وتقوية الملكات العلمية بمختلف المناهج والمقررات... فمن أهلها نجد شخصية أحمد بن حسن الغماري (874هـ/1469م) فقد " رحل الى المشرق وحج مرتين." [6]، كما نجد عيسى بن عمر الخالدي (822هـ /1420م) " رحل الى المشرق فأخذ عن علماء مصر وبلاد الشام والحجاز. استوطن مكة إلى أن توفي." [7]. كما نجد من أمرائها من تاقت نفسه إلى الرحلة زيادة على أعباء الإمارة، وهو يوسف بن عمر أبو يعقوب توفي قبل تاريخ (807هـ/1404م)، كان من أمراء تلمسان " رحل إلى المشرق وحج، وأخذ عن جماعة من العلماء، وقفل إلى المغرب... ورحل إليها واستقر بغرناطة، ثم عاد إلى المغرب واستقر بفاس، ثم ارتحل عنها وقصد إلى جهة سجلماسة..." [8].

أكتفي بهذا المقدار من التمثيل إذ كان غالب أعيان الجزائر في هذا القرن قد حصلوا الرحلة العلمية بداية من أضيق درجاتها حين تكون بجهات الوطن، إلى ما جاوره كتونس والمغرب أو ما بعد عنه كمصر والحجاز والشام... لم يمنعهم من ذلك ما كان مشهودا من قلّة الاستقرار، وتجدد الاضطراب بأغلب نواحي البلاد الإسلامية، ولا مشقة الأسفار، وتنائي البلدان، ولا ما كان معروفا من الصعوبات المادية وغيرها.

ب - **الرحلات السياسية:** وأحدد بداية معنى أن تكون الرحلة سياسية، فهي غير ما مرّ، وقد تمتزج به، فيتعين التركيز على ما يتصل بالسلطان وأحوال البلاد الأمنية، فقد تكون رحلة العالم بسبب موقف من السلطان نفسه كما سأمثل له، وقد تكون بسبب تغير أحوال البلاد، وقد تكون سابقة لما ذكرنا وقد تتمّ بعده. وأعود إلى القرن الثامن لأشير إلى شخصية جزائرية بارزة في الفقه والتعليم والعلاقة القريبة بأمور السلطنة، وقد اصطبغ كثيرٌ من تفاصيل حياته بآثار هذه المواقف السياسية، ذلك هو محمد بن مرزوق الجد التلمساني، فبعد رحلة الحج " رجع الى تلمسان سنة (733هـ/1333م)، فولاه السلطان أبو الحسن خطابة مسجد العباد وقربه إليه"، وهو نص يدل على مكانته

منهم، وكلّفه " أبو سعيد عثمان بن جرار في مهمة سجن من أجلها أياما ثم أفرج عنه، فرحلَ الى الأندلس ووليَ الخطابة في جامع الحمراء بغرناطة." [9]. وهو نص يدل أيضا على رغبته في صحبة الملوك، واستعداده لما قد يناله من ذلك أو يصيبه من جهتهم خيرا كان أو شرا. يدل على ذلك أنه " وفي سنة (754هـ/1353م) استدعاه السلطان أبو عنان إلى تلمسان وقربه إليه وأوفده في مهمة إلى تونس فلم يوفق." [10]. وحدث له من السجن في مدتها ما استدعى منه أواخر سنة (762هـ/ 1361م) أن يرحل إلى تونس حيث ولي الخطابة في جامع الموحدين؛ ليكرر الرحلة وفي ظروف غامضة في سنة (770هـ/1369م) إلى " القاهرة فاتصل بالسلطان الأشرف فكرّمه وولاه الوظائف العلمية، فاستمر قائما بها الى أن وافاه الأجل في شهر ربيع الأول ودفن في مقبرة القرافة الصغرى." [11]. إن البذور الأولى لشخصية الإنسان هي التي تحدد لاحقا وتفسر لنا كثيرا من مواقفه التي يفترق بها عن غيره، ولو كان محسوبا عليهم كأن يكون من العلماء أو المفتين...، وهي التي تدفعه وتسهل له تكرار التجربة ولو مع توقع الخطر المحدق، الذي كثيرا ما أودى بحياة الأعيان وغيّر مصائر الرجال.

وفي فترة قريبة من ابن مرزوق بل معاصرة له نجد شخصية مرموقة كعمران بن موسى المشدالي (745هـ/1344م) من أهل بجاية، ومن كبار فقهاء المالكية، وقد نشأ في بجاية لكنه " يفرُّ منها أثناء حصارها، فنزل مدينة الجزائر؛ فبعث فيه أبو تاشفين عبد الرحمن الأول سلطان تلمسان (718 – 737هـ) وقربه وأحسن اليه." [12]. وليس في فراره أكثر من أن يعرف أنه مستهدف بفعل مرتبته العلمية، وحاجة المغامرين من الساسة إلى التقوي به، أو الاكتفاء بحياده.

وفي القرن التاسع تطالعنا شخصية، يحيى بن يذير بن عتيق (877هـ/1472م) من كبار فقهاء المالكية وقضاتها " من أهل دلس، تعلم بتلمسان، وولي القضاء بتوات..." [13]. وقد اقتضت مهمة القضاء أن يرحل إلى توات، وهي رحلة واضح تصنيفُها في خانة السياسة إذ كانت من وظائفها الرسمية. وقد التقى به المغيلي بتوات وأخذ عنه في حدود الستينات من القرن التاسع تقديرا.

وممن تحسب رحلته سياسية أبو العباس الونشريسي، تفقه بتلمسان " ثم حصلت له كائنة من جهة السلطان في أول محرم عام أربع وسبعين فانتهبت داره وفرّ إلى مدينة

فاس فاستوطنها." [14]. فدافع الخروج كان محسوبا على السلطان، وتغيير الإقامة تم بموافقة سلطان ثان بالمغرب الأقصى وعلى عينه، إذ كان خروج الونشريسي مما يقتضي التحفظ من وجوده حيث ما حلّ.

وممن أتحفظ في تسمية ما قام به من مهام السياسة رحلةً، مع أن المصادر تسميها سفَرا محمد بن علي الخروبي (963هـ/1565م)" قدم مراكش سفيراً بين سلطان آل عثمان وبين الأمير أبي عبد الله الشريف بقصد المهادنة بينهما وتحرير البلاد." [15]. ولكن كثرة هذه السفريات إضافة إلى أصله " الطرابلسي"، كما تتفق عليه المصادر، يرشح أن يكون ذلك رحلات سياسية لها دوافع سلطانية أكثر من كونها ذات مقاصد أخرى.

ج – الرحلة الدينية: أقصد بالرحلة الدينية خصوص ما يقوم بها الطالب أو الشيخ من قصد أحد المشاهد الدينية كالحج إلى بيت الله الحرام أو قصد المدينة المنورة على ساكنها الصلاة والسلام، أو قصد بيت المقدس أو زاوية ولي صالح كالذي قام به السنوسي زائرا إبراهيم التازي (866هـ/1460م)، وقد وجد بداية من القرن التاسع الهجري شخصيات بكرت بالرحلة لهذا القصد وإن كانت تخلطه أحيانا بتحصيل العلم والقيام بمهام التعليم من ذلك رحلة أحمد بن يونس القسنطيني المتوفى بالمدينة المنورة (878هـ/1472م) فقد: " ارتحل لِلْحَجِّ فِي سنة سبع وَثَلَاثِينَ ... وَرجع إِلَى بَلَده فَأَقَامَ على طَرِيقَته فِي الِاشْتِغَال إِلَى أَن حج أَيْضا بعد الْأَرْبَعين وجاور بِمَكَّة...وتكرر بعد ذَلِك ارتحاله من بَلَده لِلْحَجِّ مَعَ الْمُجَاورَة فِي بَعْضهَا إِلَى أَن قطن مَكَّة فِي سنة أَربع وَسِتِّينَ وَتزَوج بهَا وتصدى فِيهَا لإقراء الْعَرَبيَّة والحساب والمنطق وَغَيرهَا... وَلم يزل مُقيما بِالْمَدِينَةِ النَّبَوِيَّة حَتَّى مَاتَ فِي شَوَّال سنة ثَمَان وَسبعين وَدفن بِالبَقِيعِ رَحمَه الله." [16]. فكان قصد الإقامة والمجاورة غالبا في الذي ندبَ نفسَه إليه لتكرر ذلك منه ووجود فرص التعليم بوطنه وبغيره من أرض المغرب.

وممن رحل أيضا للغرض نفسه والوجهة هذه المرة بيت المقدس مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن الْحِمْيَرِي القسنطيني التّونسِيّ ثمَّ الْمَقْدِسِي.. جاور بِمَكَّة سنة ثَلَاثِينَ فَمَا بعْدهَا ثمَّ قدم بَيت الْمُقَدّس فقطنه حَتَّى مَاتَ فِي سنة تسع وَخمسين، وَكَانَ بارعا فِي الْفِقْه مُتَقَدما فِيهِ وَكتب لصَاحب الْمغرب..." [17]. والعبارة الأخيرة تؤكد استمرار اتصاله بأهل

المغرب وحكامه مما يضعف أن تكون الرحلة موقفا سياسيا صعّب من أمر البقاء ببلاد المغرب فما جاورها، أو الأوبة إلى الوطن. كما أن تعداد النسبة إلى البلدان المذكورة يشير إلى أن هاجس الرحلة كان مستمرا في بعض الشخصيات إذ غالبا ما كان مرتبطا بتغيير محلّ الإقامة، دون أن يكون هنالك إشارة إلى الدواعي، ويفتح باب الاحتمال أن تكون لأسباب اقتصادية أو تولي وظائف أو بدوافع سياسية تتعلق بقلق الاستقرار، وهو ما سنمثل له في محلّه.

وممن اختار جوار المدينة المنورة رأسا مُحَمَّد بن مبارك القسنطيني (868هـ/1462م) " نزيل الْمَدِينَة النَّبَوِيَّة استوطنها مُدَّة، مع صلاح الحال، وَبَلغنِي عَنهُ أَحْوَال صَالِحَة مَعَ تقدمه فِي الْعُلُوم حَتَّى أَنه أَقرَأَ الطّلبَة فِي الْفِقْه والعربية وَغَيرهمَا وانتفعوا بِهِ مَعَ أَنه لم يشْتَغل إِلَّا بعد كبَره." [18].

وربما وقعت الرحلة للعلم بالقصد الأول، ثم أعقبها أداء الحج كالذي فعله كثيرون منهم" مُحَمَّد بن أبي عبد الله النّقاوسي تحوّل إِلَى قسنطينة للطلب ثمَّ إِلَى تونس ثم ارتحل إِلَى الديار المصرية ... وَفِي غُضُون إِقَامَته بِالْقَاهِرَةِ حج ثمَّ رَجَعَ إِلَى بِلَاده." [19]. وفي ترجمته ما يدل على فضل ونبل، وتقدم في التحصيل والتدريس. ومن أولئك من جمع في القصد بين رحلة الإقامة بالقاهرة أولا ثم بالحرم ثانيا كما وقع لـ" يحيى بن أَحْمد بن أبي الْعَبَّاس القسنطيني نزيل الْقَاهِرَة ثمَّ مَكَّة وَيعرف بالعَلْمي (888هـ/1482م)" [20]. وكذلك وقع لعيسى الزواوي (878هـ/1472م) فقد " استوطن القاهرة وأقام بالجامع الأزهر، حج غير مرة." [21]. ومن الملاحظ أن بعض النابغين من الجزائريين قد جمع إلى قصد الحج قصد لقاء العلماء والأخذ عنهم مباشرة أو بالإستجازة، كما فعل ابن مرزوق الحفيد (842هـ/1438م)، حيث " رحل الى تونس وفاس ثم دخل القاهرة فلقي بها العلامة ابن خلدون والفيروز آبادي والنّويري وأخذ عنهم. حج سنة (790هـ/1388م). رفقة الإمام ابن عرفة وحج ثانية سنة(819 هـ/1417م). فلقي الإمام ابن حجر..." [22]، وكذلك الثعالبي (876هـ/1470م)" تعلم في بجاية وتونس ومصر، ودخل تركيا، ثم حج وعاد الى تونس سنة (819هـ/1417م)، ومنها إلى الجزائر." [23].

وقد كان هذا الشكل من الرحلة شائعا وكثيرا، لارتباطه بركن الحج وما يتطلبه من الاجتهاد في الأداء، على الأقل مرة في حياة الشخصية العلمية، إلا حيث يتعسر ذلك كعدم أمن الطريق وقلة الزاد خصوصا في زمن الاضطراب السياسي، وما يتلوه عادة من تعطل الأرزاق. ومن المعلوم أن الحج كان غالبا ما يتم في **ركب الحج** الذي تشرف على تجهيزه السلطة القائمة.

د- **الرحلة الاجتماعية:** عندما يكون الحديث عن شخصية علمية فإنه من الصعب تحديد برنامج رحلته بكونها اجتماعية بالدرجة الأولى لكون مهامه الإضافية من تحصيل أو تدريس في أوسع مستوياته تمنع من ذلك التحديد، ولا يكون من الدقة إفراد هذا الملمح بالاعتبار إلا إذا تعذرت إقامة الشخصية المترجم له، والمتعرض لذكر حيثيات رحلته، بأن كان السبب الدافع سياسيا أو انتقال العائلة بوقت قريب أو بعيد. وعلى كلّ فلنا في أمثلة محددة ما يبرر هذه التسمية وتمييزها عن غيرها من أنواع الرحلة، فقد فرّ الونشريسي من تلمسان في ظرف سياسي شديد الحساسية حين فقد الأمن على نفسه، إذ نهبت داره وقد أعرض التنبكتي عن الإشارة إلى تفصيل الحادثة، فقضية كلامه تشير إلى إلمامه بها وليته فعل؛ إذ كان الونشريسي نفسُه لم يشر إليها هو ولا غيره.

وأترك الونشريسي الآن لأشير إلى من غير مكان إقامته من بلده الجزائر إلى غيرها بما اصطلحنا على تسميته بالرحلة الاجتماعية، منهم أحمد بن سعيد السنوسي من أهل القرن التاسع الهجري، نشأ وتعلم بمستغانم، ثم " رحل الى المشرق وولي قضاء دمشق." [24]، ومنهم سالم بن إبراهيم الصنهاجي (873هـ/1468م) ولد ونشأ ببجاية، وتعلم بتونس. " رحل عنها سنة (834هـ/1426م)، فوقع في أسر النصارى وبقي عندهم مدة، ثم ناظر أساقفتهم في بلادهم فأفحمهم فأخرجوه، فتوجه الى المشرق. سمع بالحجاز ومصر ودمشق، وحدث ودرس وأفتى. ولي قضاء المالكية بدمشق، ثم قضاء القدس، ثم عاد الى دمشق... مات بدمشق." [25]. وأنت ترى ثراء برنامج رحلات هذا الفاضل وما جمع فيه من تغيير الإقامة مرارا، إلى رحلة التحصيل إلى تولي الوظائف إلى ما حصل له من بلاء التواجد بأرض الكفر يومها، وكيف آوى به الحال من القرية الصغير مشدالة ببجاية إلى حاضرة دمشق مرورا بما ذكر في النص أعلاه.

وهو يفيد زيادة على هاجس الرحلة المتجذر في نفسية الصنهاجي المذكور، يشير أقول إلى النفس الكبيرة والنبوغ الهائل، لاتساع المواهب وتعددها.

ومن جهة عراقتة في العلم وخدمته نطالع شخصية محمد بن يحيى، أبو عبد الله، الطولقي " رحل إلى المشرق وأخذ عن جماعة، ثم سكن دمشق واتجر بحانوت بسوق الذراع بها. وفي سنة (897هـ/1491م) ولي قضاء المالكية عوضا عن قاضي القضاة شمس الدين المريني، واستمر الى أن قبض عليه في ذي الحجة سنة (899هـ/1493م). وأرسل مخفورا الى مصر، وأعيد الى منصبه في صفر سنة (900هـ/1494م)، ثم عزل في رمضان من نفس السنة. وفي شهر رجب سنة (903هـ/1497م). أعيد مرة ثانية، ثم تكرر عزله واعادته، إلى ان توفي فجأة (920هـ/1514م)." [26]، وفي تتمة النص ما يفيد بعض صعوبات الرحلة لدى الجزائريين فإن هذا الفاضل " كان قد أضرَّ وصار يستعطي ويترددُ إلى الجامع الأموي، وكان يكتبُ عنه على الفتوى بالأجرة." [27]. وتخصيص فكرة الفتوى بالأجرة إشارة إلى غرابتها أو أنها من أحوال الضرورة أو أن المترجم له لم يكن له رزق مرتب في خزينة الدولة. مهما يكن فإن الرحلة ظلت مستمرة، وإلى جهاتها المعهودة غالبا ولنفس مقاصدها المعرفية وبالجملة الإصلاحية؛ إذ كانت المعرفة أساس كلّ إصلاح وفي أي مستوى من مستوياته.

ثانيا: رحلات محمد بن عبد الكريم المغيلي

كاد الشيخ المغيلي أن يستوفي مقاصد الرحلة باستيفائه أنواعها، ولو قدر له أن يدوّن ما رآه، وعايشه في الأمكنة التي حلّ بها وهي واسعة ومتباعدة وغنية بالتنوع الاجتماعي والثقافي، على عادة الرحالة المؤرخين، لوصل إلينا نموذج كامل للرحالة الجزائريين الذين قلّ أن يتكرر نظيرهم مع ما كان يتمتع به من الفكر الإصلاحي والهمة الملوكية، وروح القيادة الاجتماعية.

وأحب أن أمهد قبل التعرض لرحلاته أنها تميزت بأمور ستساهم في تفسير كثير من أنواعها وأهدافها، وعن احتمال حصولها على فرض لم تسعفنا المصادر بالتأريخ لها. ومن ذلك أن هاجس الرحلة كان سمة من سمات شخصية المغيلي، يفسره هذه القدرة الخارقة على تكرار الرحلات إلى الأماكن البعيدة كقدومه إلى توات مرتين، مع

أن القدوم الأول إذا قدر أنه كان للتحصيل فإن تلمسان كانت مركزا علميا لا يضاهيه غيره، وقد توفر بها من العلماء والأدباء ومشايخ الصوفية والقضاة والمفتين، ما لم يكن في توات على الأقل. فقد عاصر المغيلي عائلة العُقباني، وأولاد ابن مرزوق، ومحمد بن العباس...ومن الصوفية الثعالبي والتازي وأبركان والحسن الغماري...لكن القلق المصاحب نقله عن هذه الأمكنة حيث أهله، وقاده إلى توات لظروف لا يوجد ما يكفي لتبريرها. وإلى يومنا هذا لا يتشجع أهل تلمسان كثيرا والشمال عموما للحياة بأرض توات ولو كموظفين ومسؤولين في الدولة. إن الظروف الصحراوية القاسية تبرر ذلك، على أن رحلته الثانية لها ما يبررها ولو في نظر المغيلي على الأقل. ومن جهة ثانية فإن المغيلي سار بجيش إلى أرض توات قادما من أرض السودان – كما سنشير إليه لاحقا – وهو في السنّ التي لا تسمح عادة بالسفر الطويل فضلا عن الغزو وقيادة الحروب، وليس ذلك إلا لأن قلق الرحلة، كان رصيدا لطاقة لا تنضب في السفر بعد الإقامة.

ومن جهة ثالثة فإن شخصية المغيلي بها من طبيعة القيادة ما لم يغلب عليها كونه شخصيته علمية، فقد جابه الحكام بتوات، وناظر الفقهاء بحضرة الملوك بفاس، وصاحب الأمراء بأرض السودان وأمرهم ونهاهم، وسار لتأديب بعض العصاة ببرقة، وعاد يقود جيشا لقتال خصومه بأرض توات خصوصا بعد مقتل ولده عبد الجبار كما تدعيه بعض المصادر. وقاد تنفيذ أفكاره الإصلاحية بنفسه بعد أن استفتى العلماء على عادة الأمراء...وغير ذلك مما يكشف الممكن من تفاصيل عنصر المغامرة في حياته رحمه الله ونوثقه في محله القريب إن شاء الله.

أ – **رحلة المغيلي إلى بجاية:** تورد بعض المراجع أن المغيلي رحل إلى بجاية، ومع أن بجاية كان به(844هـ/1440م)ا من العلماء الأعيان أمثال عائلة المشدالي، ومن يترجم لهم عادة بالبجائي في هذا القرن وغيره إلا أن خبر الرحلة ليس أكثر من أن بعض شيوخه يدعى أبا العباس البجائي، ولا تفصيل يحيط بخبر هذه الرحلة ولا بيانات عن هذا الشيخ، وعلى كل حال فإن دوافع المغيلي الداخلية قد تفسر لنا الإقدام على رحلة كهذه للأخذ عن شيخ يحيط به الغموض، إلا أن يكون به معجبا من جهة بعض مواقفه. كما لا يبعد أن المغيلي لقيه بغير بجاية، فقد ورد المشدالي تلمسان

وحضر درس ابن مرزوق الحفيد وأشاد به الأخير، وأقام بها إلى حدود. ولعل المغيلي الشاب في هذه الفترة كان يبحث عن مقام بغير تلمسان يفسر لنا ذلك على فرض وقوع هذه الرحلة، أنه قصد جهات الوطن الأربع، قبل أن يقصد توات للإقامة حيث كان لا يتوقع التوتر الذي اكتشفه بها في قدومه الثاني. ولم يصل إلينا فهرست مروياته وتدوين مشايخه وإلا لأجاب عن كثير من التفاصيل. على أن بجاية كانت مقصد الطلبة القريبين منها كما حدث للثعالبي في وقت مبكر على رأس المائة الثامنة وبداية التاسعة (802هـ/1400م)، لكن الثعالبي لم يرحل إلى تلمسان يومها مع من كان بها من الفقهاء والمفسرين، من أبناء الشريف التلمساني، وشيخه فيما بعد ابن مرزوق الحفيد لما مرّ بقسنطينة قاصدا تونس (819هـ/1417م)...

وفي بعض مراجع التواتيين [28] نجد الحديث عن وقوع هذه الرحلة، ولا يستبعد وقوعها بناء على هذا إذ كانت شخصية المغيلي بتوات فارقة، وتثير الرغبة في معرفة التفاصيل، والإستكثار من الأجوبة، وما يمكن تناقله ولو شفهيا بهذا الاعتبار لا يمكن تجاهله، وسأعود من هذه الحيثية إلى احتمال أمور في محلها.

وبخصوص توثيق هذه الرحلة ينفرد من بين جميع المصادر من مغربية ومشرقية، تواتية وسودانية مصدران اثنان في شأن التأريخ لرحلة المغيلي إلى بجاية، أما من جاء بعدهم فلم يزد على النقل عنهم، كما فعل المراكشي وغيره، لكن هذا التأريخ لا يتجاوز حدود خبر توجه المغيلي إليها والأخذ عن مشايخها، ففي كتاب نشر المثاني، وكتاب الطرائف والتلائد أن المغيلي بعد إقامته بتلمسان " غادرها بعد ذلك إلى بجاية." [29]، دون ذكر لزمن تلك الرحلة، ولا لمدة إقامة المغيلي بها. وتسكت المصادر أيضا عن تسمية المشائخ المذكورين غير أبي العباس الوغليسي، ففي أحدها " **ورحل إلى بجاية فدرس بها العلم، وأخذ عن مشايخها.**" [30]. **فهم إذن جملة مشايخ كانوا ببجاية لحظة قدوم المغيلي**، والذي ورد تسميته من بينهم جميعا " بأبي العباس الوغليسي " لم نجد فيما بين أيدينا من المصادر، ولا المراجع من أشار إلى هذه الشخصية بأدنى تفصيل، ومع ذلك فقد نسبت إليه المصادر أقوى تأثير في شخصية المغيلي إذ أنه " **تمهّر في العلوم وارتاض وتدرّب على يدي أبي العباس الوغليسي.**" [31].

وتشير المصادر السابقة أن الرحلة إلى بجاية كانت بعد خروجه من تلمسان، وأن دخوله إلى الجزائر إنما كان بعد هذه الرحلة كما سيأتي لاحقا، ولسنا ندري ما الذي حمله على الرحلة إلى بجاية، وقد كانت تلمسان يومها قبلةَ العلم والعلماء، فقد جاء إليها المشدالي **في حدود (840هـ/1436م)** [32] وغيره، ولا ندري من رافقه فيها، ولا تحدث هو عن ذلك في شيء من كتبه. وعبارة " **تمهّر في العلوم وارتاض وتدرّب.**" [33]، التي وردت في ترجمته توحي بطول المدة، أو المدة المتوسطة على الأقلّ وهي التي تزيد عادة على الثلاث سنوات مع الاجتهاد، غير أن ذلك كلّه لا تسعف به المصادر اليوم على اختلافها.

كما لم تشرْ إيضا إلى ما هي هذه العلوم التي درسها المغيلي ببجاية، وتمهر فيها مع أن المغيلي كان قد خاض في جملة فنون عصره من كلام وفقه، وتفسير، وعلوم حديث وعلوم بيان وعربية، ومنطق وسياسة شرعية..كما تشير إلى ذلك جملة تآليفه.

ب – الرحلة إلى الجزائر: ومما ينسب إلى المغيلي أنه رحل إلى جزائر مزغنّة، وأنه أخذ العلم عن شيخها وصالحها عبد الرحمان الثعالبي، وتزوج ابنته، ونعود إلى نفس التساؤل حول الغرض من هذه الرحلة فلم تضق تلمسان بالمغيلي، ولا كانت له صبغة صوفية كمعاصره السنوسي الذي رحل إليه حوالي (860هـ/1454م)، وأخذ عنه طريق التصوف وأجازه في الصحيحين. على أن زيارة الثعالبي وقد زار المشرق ولقي كبار علمائه، وجمع ما تيسر له من أسانيده العلمية أمر لا يستبعد [34] أن يقصده أعيان الطلبة الفوز به. ولا يعلم لهذه الرحلة تاريخ، ولا يوجد تفاصيل لهذا النسب الاجتماعي.

والمصادر التواتية بالخصوص وهي تثبت هذا النسب والمصاهرة لا تنطلق من فراغ فقد كانت إقامة عائلة المغيلي بين أظهرهم، وهو لا يزال **بتيممون**[35] قبل أن يرحل إلى **تنطيط**[36]. وأكثر من هذا فإن هذه المصادر تثبت تسميات لأبناء العائلة الجديدة. كما لا يمكن إغفال الذاكرة الشفهية التي وإن جنحت إلى المبالغة فإنها كذلك لا تنطلق من فراغ، وخصوصا أنهم يتحدثون عن أفراد عائلة مشهورة عاشت سنين طويلة بين أفراد عائلاتهم، وعن رجل له أنصار يتحفظون في أمره، وخصوم يتتكرون لفضائلة. [37] .(37)

وأعود إلى توثيق هذه الرحلة إذ لم تشرْ أيضا المصادر التي بين أيدينا إلى رحلة الشيخ المغيلي إلى الجزائر، ولكن معطيات هذه الرحلة موجودة من خلال الإشارة والتأكيد على أن الثعالبي من شيوخ المغيلي، وقد كانت الرحلة إلى الإمام عبد الرحمان الثعالبي جارية، " فقد كانت سمعة عالمها بل عالم الجزائر وأحد صلحائها الكبار الإمام عبد الرحمان الثعالبي قد سبقته إلى تلمسان.." [38]، فمن بين الراحلين من أقران المغيلي نجد الشيخ زروق (899هـ/1494م)، ومن قبله السنوسي، وغيرهما كثير، كما أن طلب الإجازة منه موجودة أيضا كما فعل ابن مرزوق الكفيف (901هـ/1496م)...ونستفيد أيضا نبأ هذه الرحلة من المراجع التي أوردت زواج المغيلي من بنت الشيخ الثعالبي، وقد ذكرت باسمها: السيد زينب. وهذا يكفي ليدل على دخول المغيلي أرض الجزائر– العاصمة حاليا – ولكن تاريخ هذه الرحلة يبقى مجهولا، كما هو الحال في مدة إقامته بها، وإن كان قد عرفنا أنها كانت بعد رحلته إلى بجاية. والظاهر أن ذلك كان قريبا من (870هـ/1464م)، وهي السن التي يستطيع فيها الرحلة من تلمسان إلى بجاية، ومن ثم إلى الجزائر، وهي التي تسمح له بقرار الزواج من كريمة الشيخ الثعالبي كخاتمة لتلك المسيرة العلمية.

وقد رحل السنوسي من قبل وسمع من الثعالبي بعض كتب السنة كالصحيحين، والموطأ " قرأ عليه الشيخ رضي عنه ونفعنا به صحيحي البخاري ومسلم، وغيرهما من كتب الحديث؛ هكذا حدثني من أثق به، ورأيت إجازة من خط سيدي عبد الرحمن أجاز بها سيدي محمد السنوسي، وأخاه لأمه شيخنا سيدي علي التالوتي، قال: أجزتهما رواية فهرستنا، وجميع ما تضمنه من مروياتي، وجميع ما تجوز روايته." [39] ... وأجازه الثعالبي في رواية مسموعاته المشرقية، وقد طلب ابن مرزوق الكفيف ذلك، ولكن الثعالبي كتب إليه في حدود (854هـ/1451م)، أن لا يقدم الجزائر، وأن يكتفي بالإجازة المرسلة إليه حيث هو مقيم بتلمسان، وذلك كله مذكور في ثبت الوادي آشي، ونصه على لسان الثعالبي: " وقد وقفت على مكتوب سيدي فلان يعرفني فيه بقصدكم في الرحلة إلى ناحيتنا، فاعلم يا سيدي وابن سيدي ومولاي أن حالي في هذا الوقت متعذر: قد وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا، وما حال من بلغ السبعين أو قاربها؟ اللهم طيبنا للموت، واجعل فيه راحتنا." [40].

ج- رحلة المغيلي الأول إلى توات: سكتت أغلبُ المصادر عن التصريح بالقدوم الأول للشيخ المغيلي إلى توات، وفي أي زمان كان، ولكن ذلك مأخوذ ضمنا من رواية أن يحي بن يدير من شيوخه، وقد كان هذا الأخير قدم توات في زمن مبكر يرجعه البعض إلى (845هـ/1441م)، وفي بعض المصادر إلى (842هـ/1438م)، وعلى كلا التاريخين، فإن الشيخ المذكور لم يغادر توات على رأي المصادر التواتية حتى وفاته (877هـ/1471م)، بل إن قبره موجود بتوات.

وقد حاولت بعض المراجع النص على ذلك القدوم، وتحديد تاريخه غير أن الرقم المحدد مطموس يشبه أن يكون (872هـ/1466م)، وقد ربط في نفس المصدر بولادة القاضي سالم العصنوني. وقد بحثنا عن تاريخ ولادة هذا الأخير في المصادر العربية فلم نعثر على غير وفاته (958هـ/1551م) بينما وجدنا تاريخا محددا في مرجع غربي بالفرنسية، وأن ذلك إنما هو القدوم الثاني للمغيلي: Naissance (883h) " de sidi Salem, premier fils de sidi Mohamed el Asnouni ".[41]، لأن نفس المرجع سيعود إلى القدوم الثاني للمغيلي وسيحدده (882هـ/1476م).. وفي درة الأقلام أنه في عام (870هـ/1465م). كان أول قدوم الشيخ عبد الكريم المغيلي لتوات في حياة شيخه سيدي يحي بن يدير، وجدّه بتمنطيط[42]، وأخذ عنه علما جمّا، وفي تلك السنة ولد سيدي سالم العصنوني بن محمد بن أبي بكر." [43].

د- رحلة المغيلي الثانية إلى توات: إذا كان المغيلي قد قدم تَواتَ أولا بنية الطلب، فإنه قد عاد إلى أرضها بنية الإقامة وهو ما تم فعلا، وقد كان ذلك برفقة أهله وأولاده كما في نشر المثاني " **وبعد بلوغه النهاية في العلم، رحل إلى توات، وهي يومئذ دار علم وإسلام، واستقرّ بها، وولد له الأولاد** "[44]. **كما نجد ذلك في مصدر آخر " رحل إلى توات، وهي يومئذ دار علم وإسلام، ومستقر أكابر أعلام، فقطنها وانتفع به أهلُها، وولد بها الأولاد.**" [45].

إن تاريخ تلك العودة مؤرخ في مراجع بعضها تواتي والآخر غربي، وتردد التحديد بين(882هـ و883هـ) ففي القول البسيط: " وفي تلك السنة (882هـ) جاء الشيخ بن عبد الكريم المغيلي لتمنطيط، ونزل بأولاد يعقوب وانتقل منها إلا بوعلي، وبه ضريحه

ومقامه، وهو مشهور بالعلوم الظاهرة والولاية الباطنة، فهو آية الله في أرضه، وحجته في شريعته." [46]، وهو ما تأكد في درة الأقلام " وفي سنة (882هـ) من القرن التاسع جاء **ثانيا** الشيخ بن عبد الكريم المغيلي، ونزل بأولاد يعقوب من تمنطيط، وكان ذلك زمن الدولة المرينية بالمغرب ووقت اختلال نظامها، ووجد توات مهملة، مقتصرا حكمها على شيوخ بلدانها، وقد ظهر فيها فساد ومنكر عظيم." [47].

ففي بعض النصوص:" “ (883h/1478) Arriveé du Cheikh Abdelkarim el Maghili qui s’installe chès les Oulad Yacoub (Tamentit)” [48] (48)، وفي نص آخر : [49] “après l’arrivée du cheikh Al Meghili en 1479... "، وهو تاريخ قريب من تاريخ بناء زاوية الشيخ (885هـ/1479م). وعلى كلّ فقد عاد المغيلي إلى توات واستقر بها، وأسس زاويته، وشرع في إتمام مهامه العلمية والإصلاحية. جاء المغيلي وقد وجد زميله في الدراسة، وغريمه في نازلة يهود توات الشيخ عبد الله العصنوني، وجده قاضيا على توات بعد وفاة شيخهم القاضي يحي بن يدير (877هـ/1471م).

هـ- رحلة المغيلي إلى فاس: رحل المغيلي إلى فاس وقد كانت لهذه الرحلة مناسبة انفرد ابن عسكر بذكرها، وأطلعنا على تفاصيل لم تكن لتتيسر من غير جهته، إذ سكت عنها غيرُه، على أن الحضيكي قد استفادها منه كما يدل على ذلك تطابق النص المنقول عن كل من الكتابين مع تأخر الحضيكي. وعلى كلّ حال فقد كان مضمون الروايتين متحدا، وهو شأن المناظرة التي جرّ الحال إليها مع من خالف المغيلي من الفقهاء في خصوص هدم كنائس اليهود أو بالضبط هدم كنيسة تنطيط.

ولنورد فيما يلي ما كتبه في الدوحة فهو كاشف عن تفصيلها: " ولما اختلف الفقهاء عليه قدِمَ على فاس لأجل المناظرة بحضرة السلطان الشيخ ابن أبي زكرياء الوطّاسي ثم المريني، فلما نزل بظاهر فاس خرج الفقهاء إلى لقائه والسلام عليه، وكان له ستة مماليك من السودان كلهم يحفظون مدونة البرادعي عن ظواهر قلوبهم، وكلهم فقهاء؛ فلما استقر الجلوس بفقهاء فاس عنده، قال لأحد المماليك، واسمه ميمون: تكلّم مع الفقهاء في نازلة اليهود، فأنف الفقهاء من الكلام مع المملوك ورجعوا إلى ديارهم، فلما كان من الغد ركبوا إلى السلطان وقالوا له، لأجل

المنافسة المركبة في الجنس: إن هذا الرجل إنما مراده الظهور والملك، وليس مراده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فلما دخل عليه الشيخ المغيلي ولقيه تكلم معه على مضرة الدين ومسألة اليهود وغيرها، قال له السلطان:" إنما أنت عاوِلٌ على هذه الديار– يعني دار الملك– وليس لك قدر عليها.". قال الشيخ المغيلي:" والله ما هي عندي إلا هيَ والكنيفُ سيّان"، ثم خرج عنه ولم يعد إليه، ثم هاجر إلى الصحراء وعاهد الله تعالى أن لا يلقى سلطانا أبدا." [50].

وفيه أيضا: " ثمّ دخل عليه الشيخ المغيلي، وتكلّم معه في نصرة الدين ومسألة اليهود وغيرها. قال له السلطان: وفي نص مشابه عن الحضيكي: " إنّما أنت تحاول على هذه الديار – يعني دار الملك– وليس لك قدر عليها.". قال الشيخ المغيلي:" والله ما هي عند إلا هي والكَنيفُ سيَّانُ"، ثمّ خرج عنه فلم يعد إليه، ثمّ هاجر إلى الصحراء، وعاهد الله أن لا يلقى السلطان أبدا." [51].

و– الرحلة المغيلي إلى السودان: إن أمر رحلة المغيلي إلى أرض السودان، لمما تؤكده المصادر، بل تزيد على ذلك تفصيل الأماكن والأسماء سواء للملوك أو العلماء، وأكثر من ذلك فإنها توافينا بجملة أعمال المغيلي ونشاطاته العلمية والتربوية، وربما أوردت شيئا من شؤونه الاجتماعية كخبر زواجه بأرض السودان، وما كان له بها من الأولاد، ونحن نذكر ذلك كله في محله من هذا البحث.

والتنبكتي في نيل الابتهاج وهو من أوائل المؤرخين، وهو قريبُ عهدٍ من عصر المغيلي يوجز لنا أنباء تلك الرحلة، ليظل ما ذكره عمدةَ من جاء بعده من المؤلفين في التراجم والسير، وخصوصا ابن مريم في البستان، ونص ما قاله في شأن ذهاب المغيلي إلى السودان " **ثم دخل بلاد أهر، ودخل بلاد تَكدة، واجتمع بصاحبها، وأقرأ أهلها وانتفعوا به، ثم دخل بلدة كَنُو، وكَشِنَ من بلاد السودان، واجتمع بصاحب كَنُو واستفاد عليه، وكتب رسالة في أمور السلطنة يحضه على إتباع الشرع وأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر، وقرر لهم أحكام الشرع وقواعده، ثم رحل لبلاد التكرور، فوصل إلى بلدة كاغو، واجتمع بسلطانها أَسْكيَا محمد الحاج، وجرى على طريقته من الأمر بالمعروف وألف له تأليفا أجابه فيه عن مسائل."** [52].

ويؤكد الحضيكي على خصوص حقيقة ما كان له من نشاط علمي، فقد قال عن المغيلي " وهو ببلاد السودان يقرؤهم القواعد والأحكام الشرعية." [53] ، وليس في الأعلام للمراكشي غير نقل ما أثبته التنبكتي وأكده الحضيكي، فقد كرر جميع ذلك قائلا: " ثم دخل بلاد أهر، ودخل بلاد تكدة واجتمع بصاحبها وأقرأ أهلها وانتفعوا به، ثم دخل بلاد كنو، وكشن من بلاد السودان "[54].

والذي يهمنا من شأن هذه الرحلة ما قام به المغيلي من أعمال علمية منها: أجوبة الأسْقيَا، وصية للأمير زنقا، والرد على السيوطي في تحريمه المنطق, بتأليف لبُّ اللباب في ردّ الفكر إلى الصواب، فقد ذكر أبو راس الناصري أن المغيلي ألفه ردا على السيوطي.

وفي آخر القرن الخامس عشر [كانت] رحلته للسودان الغربي بقصد نشر الإسلام والدعوة إليه، كانت شهرته كعادته لامعة بين علماء عصره قد سبقته إلى السودان، وهو الشيء الذي يسر له العمل، وفتح أمامه أبواب ملوك وأمراء السودان من المسلمين الذين خصوه باستقبال لائق." [55] .

ثالثا: نتائج الرحلة لأرض السودان من خلال النصوص والوثائق:

نكتفي بنقل نصوص من مصادر معروفة تتحدث جميعها وبنفس المقدار حول رحلة الشيخ المغيلي إلى السودان، وما تم له من إنجازات مختلفة على أكثر من صعيد، ونترك للقارئ أن يتنبه إلى ذلك كله منها والحديث عن المغيلي " **وبلغت دعوته إلى بلاد السودان، فأسلم على يده سلطان تمبكتو وأهل عمله وحسن إسلامهم، فهي على حالة حسنة إلى هذا العهد، والإسلام في بلادهم غضٌّ وشعائره مستجدة، وملِكهم على الغاية في تعظيم العلم والعلماء، وإجلال أهل البيت وإكرام الغرباء، واليهود لا يدخلون بلادهم ولا سائر بلاد الصحراء، حيث يظهر اليهودي هنالك يقتل ويستباح ماله، وكلّ من يحمل مال اليهودي للتجارة يستباح ماله معه بناء على مذهب الشيخ ووصيته إلى الآن." [56] . ولا شك أن هذا يكشف عن مدى تأثير مساعي المغيلي، وجهاده ضد اليهود، وسعيه تطهير بلاد الإسلام منهم حيثما حل وتيسر له ذلك.**

وفي نص ثان أن المغيلي بعد مهام أنجزها، " **ثم دخل بلاد أهر، دخل بلاد تَكدة، واجتمع بصاحبها، وأقرأ أهلها، وانتفعوا به ثم دخل بلدة كَنُو، وكَشِنَ من بلاد السودان واجتمع بصاحب كنو واستفاد عليه، وكتب رسالة في أمور السلطنة يحضه على إتباع الشرع وأمرهم بالمعروف ونهى عن المنكر، وقرر لهم أحكام الشرع وقواعده. ثم رحل لبلاد التكرور، فوصل إلى بلدة كاغو، واجتمع بسلطانها أسكيا محمد الحاج وجرى على طريقته من الأمر بالمعروف، وألف له تأليفا أجابه فيه عن مسائل." [57]. وهو توفيق قل أن يتسير لعالم تطاوعه الملوك فيما يأمر به وينهى عنه، وتستأمره في شؤون الملك وسياسة العباد، وتآليفه على إيجازها بنود مركز وقد صيغت بلغة تقنية، شأن المراسيم الملكية.**

ويظهر أن سمعته سبقته إلى الملوك قبل العامة، فقد كان ينزل إلى الأمراء يبين لهم الشرع، يؤلف لحكامها الموجز في السياسة الشرعية، والممكن في إصلاح الأوضاع من الزاوية التي كان يراها ويقدرها المغيلي، فقد: " **ودخل بلدة تكدة وكشن وكنوا من بلاد السودان، وأقرأ هناك وانتفعوا به، وقرر لأهل كنوا قواعد الشرع وأحكامه، ثم دخل بلدة كاغوا وألف لصاحبها السلطان سلطان كاغوا: الحاج محمد تأليفا في مسائل.**" [58].

وأختم بهذا النقل الغريب نذكره ثم نعلق عليه، **ثم إن المغيلي" دخل بلاد أهر، ودخل بلاد تكدة واجتمع بصاحبها وأقرأ أهلها وانتفعوا به، ثم دخل بلاد كنُو وكشَنْ من بلاد السودان، واجتمع بصاحب كنو واستفاد عليه، وكتب رسالة في أمور السلطنة يحضه على إتباع الشرع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقرر لهم أحكام الشرع وقواعده، ثم رحل لبلاد التكرور فوصل إلى بلدة كاغو واجتمع بسلطانها ساسكي محمد الحاج، وجرى على طريقته من الأمر بالمعروف، وألف له تأليفا أجابه فيه عن مسائل. وبلغه هناك قتل ولده بتوات من جهة اليهود، فانزعج لذلك وطلب من السلطان قبض أهل توات بكاغو حينئذ، فقبض عليهم، وأنكر عليه ذلك أبو المحاسن محمود بن عمر إذ لم يفعلوا شيئا، فرجع عن ذلك وأمر بإطلاقهم."**[59]**. فقد كلف المغيلي ولده عبد الجبار واستخلفه على توات ومن بها وترك له وصية في ورقة واحدة اطلعت عليها، وأهل توات له كارهون، فما لبث أن دبروا له من اغتاله،**

فبلغ ذلك المغيلي فأفقده أعصابه، وهم بما لا يتفق والحكمة غير أنه استجاب لمن نبهه إلى الخطأ في ذلك.

ي – رحلة المغيلي إلى الحج: من بين جملة المصادر القديمة والحديثة ينفرد مصدر الطرائف والتلائد بخبر حج المغيلي رفقة تلميذه سيدي عمر الشيخ جد الكُنْتِيِّين[60]، وإن لم يكن قد ذكر لذلك تاريخا محددا، والظاهر أن ذلك كان أوائل القرن التاسع، بعد أن أدى المستطاع من مهمته بأرض السودان، وأكثر من هذا فإنّ المصدر المذكور يشير إلى حادثة اغتيال ولده عبد الجبار أعقاب هذا الحج المبارك، ولا يتصور غير هذا، ذلك أن جملة المصادر تورد خبر انزعاجه ورجوعه إلى توات بعد سماعه بمقتل ولده على يد اليهود، أو بعض أهل توات. ولنورد نص عبارة صاحب الطرائف فقد قال ومبلغ ما أفادته من تفاصيل ذلك الحج: " **ثم توجّها إلى الحجّ فحجّا، ثمّ انصرفا إلى المدينة برسم زيارته صلّى الله عليه وسلّم، فلمّا أشفيا على المدينة المشرفة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، أرتجل قصيدته العجيبة التي مطلعها:**

بشراكَ يا قلبُ هذا سيدُ الأُممِ ** وهذه حضرةُ المختارِ في الحَرَم.

فلمّا وافى الروضة الشريفة همّ الوكلاء بمنعه فقال:

يا سيدي يا رسولَ الله خُذْ بيدي ** فالعبدُ ضيفٌ وضيفُ الله لم يُضَمِ.

فاهتزّت عند ذلك الروضة الشريفة، وانفتح بابها، وفرَّ الوكلاءُ لعِظَم ما رأوا، فدخل الروضة الشريفة، فمكث فيها ساعة، فأقبل النّاس عليه، فجعل يقول: " لست هنالكم، فلا تشغلوني عمّا أنا بصدده، فمن كان منكم يريد البركة، فعليه بالروضة الشريفة، فإنّها عين الرحمة، ومنبع الحكمة، وأصل الهداية"[61].

فلما رجعا من حجهما وفقا ذلك تعدي أهل قرية من قرى توات على ابن الشيخ بن عبد الكريم فقتلوه وكان اسْكيا إسحاق يجل الشيخ بن عبد الكريم ويخدمه، فأخبره بقتل أهل تلك القرية لولده، فقال له اقتل: قاتله فقال: لا يكون ذلك فإن أهل القرية كلّهم قد تمالؤوا على قتله. قال ولئن لم تفعل لأدعونَّ الله فليخربن مدينتك هذه، وليذهبن دولتك، ولأدعونَّ الله على أهل القرية المقتول فيها ابني فيهلكوا أو تخرب قريتهم، وتفسد ثمارهم. فأغضب ذلك اسْكيا وانصرف الشيخ وتلميذه سيدي عمر الشيخ....

وإنما ذكرت تتمة القصة لأن لها تعلقا بما بعدها وفيها أن خبر مقتل ولده كان بعد قدومه من الحج رفقة تلميذه سيدي عمر بن الشيخ المذكور رحمهم الله تعالى.

اغتيال ولد المغيلي وعودته من السودان إلى تمنطيط

رحل المغيلي إلى السودان بعد أن ولى ابنه عبد الجبار[62] على توات، وتوجد رسالة غير مؤرخة فيها وصية من المغيلي لأهل توات بالتزام طاعة ولده، وسنوردها في محلها كاملة، ولكنّ أهل الأمر لم يلبث غير سنوات معدودة حتى تم اغتيال ولد المغيلي، وتجمع المصادر أن المغيلي كان وقتها بالسودان، ولم تحدد لذلك الاغتيال تاريخا غير مصدر واحد غربي ففيه أن ذلك كان : "Assassinat (906h/1500) d'Abdeljebbar ,fils d'El Maghili"[63]. **فعند التنبكتي أن اليهود هم من قتلوه " وبلغه هناك قتل ولده بتوات من جهة اليهود.." [64]، وكذلك في طبقات الحضيكي " وقُتِل ولده رضي الله عنه بتوات من جهة اليهود، وهو ببلاد السودان يقرؤهم القواعد والأحكام الشرعية.." [65]، وقد أشارت المصادر أيضا إلى مبلغ انزعاج الشيخ المغيلي على قتل ولده، وماذا كان موقفه لحظة وصول الخبر، فعند التنبكتي دائما " فانزعج لذلك وطلب من السلطان قبض أهل توات الذين بكاغُو حينئذ فقبض عليهم، وأنكر عليه سيدنا أبو المحاسن محمود بن عمر إذ لم يفعلوا شيئا، فرجع عن ذلك وأمر بإطلاقهم." [66]. وهو الشيء الذي نقله بقية المؤلفين.**

ويشير الحضيكي إلى موقف آخر للمغيلي إثر هذا الاغتيال من أنه " لمّا بلغه خبر ولده، رجع لتوات." [67]، ويوافقه على ذلك المراكشي في الأعلام فقد قال: ورحل لتوات، فتوفي هناك سنة تسع وتسعمائة." [68]. وقد أشار في الطرائف والتلائد إلى أن المغيلي بعد رجوعه من السودان " غزا توات فخرّب تلك القرية، وأفنى أهلها؛ فهي الآن خراب "[69]. ولم تشر بقية المصادر إلى هذا التخريب، بل أشارت إلى ما حدث لجيش المغيلي من الهزيمة في المعركة التي جمعته بجيش الشيخ عبد الرحمان، وسنشير إلى ذلك في محله؛ إذ نتج عن ذلك اعتزال المغيلي حتى وفاته رحمه الله.

بقي المغيلي في السودان قرابة العشر سنوات وذلك إنه من سنة (897هـ/1492م)، وهو تاريخ النازلة المشهورة خرج من توات ثم رجع إليها أخيرا بعد مقتل ولده عبد الجبار (906هـ/1501م) كما تذكر ذلك التحديد بعض المصادر

الغربية [70]، فيكون المغيلي بذلك قد ترك السودان لهذا السبب وعاد إلى توات. وبين يدينا جملة من المصادر تثبت هذا الرجوع، ولا تذكر ذلك التاريخ.

ومن المصادر من تذكر الوقائع التالية: " فزحف الشيخ بن عبد الكريم المغيلي بجيش كثير يريد مثل ما صنع أولا باليهود، فأوقع بمن وجد منهم في قصور زاقْلُو، وتامَسْت، ولحمر وغير ذلك، وحيث وصل لتمنطيط خرج إليه الشيخ عمر بن عبد الرحمان في جيش عظيم؛ عملا بقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حسبما في صحيح البخاري: أوصى الخليفة من بعده بذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يوفى لهم بعهودهم، وأن يقاتل من وراءهم ولا يكلفوا إلا طاقتهم. فالتقى الجمعان حذو قصر يقال له: أولاد إسماعيل في الجهة القبلية من تمنطيط، ووقعت بين الفريقين ملحمة عظيمة مات فيها جمع غفير من كلا الفئتين؛ وكان النصر للشيخ عمر بن عبد الرحمان، وكان ذلك أوائل القرن العاشر (1000هـ/1595هـ) [71]، فكرَّ الشيخ بن عبد الكريم على عقبيه، وأنزله البرامكة بواد بوعلي من قصر واد الحناء، حتى مات به سنة 09 من القرن العاشر، وقبته مشهورة بواد بوعلي تزورها الركبان من الأقطار البعيدة، وظهرت بركته نفعنا الله به ظهور نار القرى على علم، حتى قال بعض الأشياخ: لقد منَّ الله على توات بمقبرة الشيخ المغيلي." [72].

وفي بعض المصادر الغربية تحديد جديد لسنة هجوم المغيلي في جيش كبير منطقة توات بعد أن هجم على غيرها مما هو في حدودها وأن ذلك: "(1503/909h) EL Maghili attaque Tamentit." [73]، وهو تحديد نراه قريبا؛ لمناسبته ما يكفي المغيلي للقيام برد الفعل وجمع الأنصار، بعد أن قدم من توات عقب تلقيه نبأ اغتيال ولده (906هـ).

وفاة المغيلي وختام الرحلة.

على عكس تاريخ الميلاد فقد جاء تاريخ وفاة المغيلي أكثر تحديدا، وهو على كثرة أرقامه يميل إلى الاتفاق على فترة معينة الغالب أنها التي توفي فيها المغيلي، وهي نفسها تخطئ جملة تواريخ أخرى نراها بعيدة، والظاهر أنها لأشخاص آخرين كانت لهم علاقة بالمغيلي كتلامذته مثلا.

ففي بعض المصادر التواتية أن المغيلي " مات به سنة تسع من القرن العاشر، وقبته مشهورة: بواد بوعلي، تزورها الركبان من الأقطار البعيدة، وظهرت بركته نفعنا الله به، ظهور نار القرى على علَم، حتى قال بعض الأشياخ: لقد من الله على توات بمقبرة الشيخ المغيلي." [74]. وعند التنبكتي وهو عمدة في تاريخ المغيلي " **ورحل لتوات فأدركته المنية بها فتوفي هناك سنة تسع وتسعمائة.**" [75]، **وكذلك نقل عنه وعمن نقل عنه المراكشي، فقد ذكر عن المغيلي " ورحل لتوات، فتوفي هناك سنة تسع وتسعمائة.**" [76].

وتنفرد بعض المصادر الغربية بتحديد جديد وهو أن : El (1504/910h)" Maghili meurt à Bou Ali, d'aprés Ahmed Baba.. "[77]، بينهما هي عند ابن عسكر في الدوحة أن المغيلي" **توفي رحمه الله في أول العشرة الثانية ببلاد توات، وعقبه هنالك الآن في غاية التعظيم عند أهل تلك الناحية"، وعليه نص الحضيكي: " فتوفي هناك رحمه الله في أول العشرة الثانية من القرن العاشر.**" [78]. **وهي تواريخ نراها قريبة غير أن الذي يشكل عليها أن الونشريسي لم يورد وفاة المغيلي في وفياته، وقد تأخر الونشريسي عن هذه التواريخ إلى (914هـ/1509م).**

وقد وقفا على بعض التواريخ التي تحدد أرقاما بعيدة كما في كتاب الطرائف والتلائد من أن المغيلي: " توفي رضي الله عنه في حدود الأربعين بعد التسعمائة(940هـ/1533م)." [79]، **وهو تاريخ لم يشر إليه أحد غير المصدر المذكور، ثم هو يخالف جملة ما ذكر من تواريخ الوفاة، ومن جهة أخرى فإن غيره من المصادر أقرب إلى عصر المغيلي منه، وخصوصا أن أحدا لم يذكر للمغيلي وجودا بعد أول السنة العاشرة على الأكثر.**

ومن التواريخ البعيدة أيضا ما ورد في القول البسيط " ومات الشيخ المغيلي... المذكورة عام تسعة وخمسين وتسعمائة"[80]؛ ويرد على هذه الرواية ما قدمناه زيادة على وجود طمس بين اسم المغيلي، وكلمة المذكورة ثم ذكر لتاريخ (959هـ/1552م). والظاهر أن المؤلف قد انتقل إلى الحديث عن شخص آخر محددا سنة وفاة ذلك الشخص بالتاريخ المذكور.

وأما في خصوص مكان وفاته، وجود قبره فهو بالتأكيد بتوات، وقد ورد في بعض المصادر بعد ذكر لأماكن مختلفة " **ووراءهم توات التي بها قبر الفقيه العالم سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي** "[81]، **وفي مكان آخر النص على رجوع المغيلي " إلى توات حتى مات بها رحمه الله ورضي عنه وقبره بها من أعظم المزارات.**"[82].

بل إن بعض المصادر والمراجع التواتية تحدد مكان الوفاة بـ"بوعلي" من أرض توات وهو الأمر المشهور إلى يومنا هذا وتواتر حتى لا يكاد يرتاب فيه: " وأنزله البرامكة بواد بوعلي من قصر واد الحنّاء، حتى مات به سنة تسعٍ من القرن العاشر، وقبته مشهورة بواد بوعلي تزورها الركبان من الأقطار البعيدة، وظهرت بركته نفعنا الله به ظهور نار القرى على علم، حتى قال بعض الأشياخ: لقد من الله على توات بمقبرة الشيخ المغيلي."[83].

خاتمة:

بعد هذه الجولة في حياة محمد بن عبد الكريم المغيلي ينتهي بنا البحث إلى مجموع نتائج نقرر منها ما يلي، ونترك للقارئ غير ذلك من تفاصيل البحث ومقاصده:

- أن الرحلة بمختلف أنواعها كانت تقليدا مستمرا بين علماء وأعيان هذا الوطن وإلى مختل فجهات الوطن الإسلامي.
- أن المغيلي قد استوفى أنواع الرحلة، سعيا منه إلى استيفاء مقاصدها.
- أن هاجس الرحلة وتحمل تبعاتها كان عنصرا من مكونات شخصية محمد بن عبد الكريم المغيلي.
- أن تحقيق مقاصده من الرحلة لم يكن دائما بالدرجة التي كان يهدف إليها.
- أن رحلاته كانت محطات لأهدافه الإصلاحية، والتي منها السياسية خصوصا.
- أن التوثيق الخاص بهذه الرحلات قد أسعف الباحثين في الجملة ويبقى هامش التفصيل ينتظر وثائق جديدة.

[1] - معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض (مؤسسة نويهض الثقافية، سوريا، ط:02، 1980م) ص: 33.

[2] - معجم أعلام الجزائر، المرجع السابق. ص: 34.

[3]- معجم أعلام الجزائر، المرجع نفسه. ص: 35، والضوء اللامع للسخاوي. 34/12.

[4]- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، التنبكتي (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة- مصر، ط: 01، 2004م)/ 109.

[5]- معجم أعلام الجزائر. (ص: 43).

[6]- نيل الابتهاج، المصدر السابق. 80.

[7]- معجم أعلام الجزائر. ص: 65.

[8]- نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان، اسماعيل بن الأحمر(مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت، 1976) ص: 111.

[9]- معجم أعلام الجزائر.ص: 290، الديباج المذهب، لابن فرحون. ص: 205.

[10]- معجم أعلام الجزائر. ص: 290، البستان، لابن مريم. ص: 284.

[11]- معجم أعلام الجزائر. ص: 290، نيل الابتهاج، المصدر السابق. ص: 267.

[12]- معجم أعلام الجزائر. ص: 290، نيل الابتهاج، المصدر السابق. ص: 267.

[13]- معجم أعلام الجزائر ص: 62، شجرة النور 192/1.

[14]- نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص: 135.

[15]- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن مخلوف(دار الكتب العلمية، سوريا، 2013م)411/1.

[16]- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ج 2/ 252- 253.

[17]- الضوء اللامع، المصدر السابق. 8/ 36.

[18]- الضوء اللامع، نفس المصدر. 8/ 295.

[19]- الضوء اللامع، نفس المصدر. 10/ 07.

[20]- الضوء اللامع، نفس المصدر. 10/ 216.

[21]- معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض. ص: 163، الضوء اللامع. ص: 159/6.

[22]- معجم أعلام الجزائر، المرجع نفسه. 290.

[23]- معجم أعلام الجزائر، المرجع نفسه: 90، شجرة النور. ص: 256.

[24]- معجم أعلام الجزائر. ص: 179.

[25]- معجم أعلام الجزائر. ص: 179.

[26]- الضوء اللامع، للسخاوي. 1/ 312، معجم أعلام الجزائر. ص: 212،

[27]- معجم أعلام الجزائر. ص: 212.

[28]- النبذة في تاريخ توات وأعلامها. ص: 100.

[29]- النبذة، للبكراوي. ص: 78.

[30]- الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، سيد محمد الخليفة الكنتي(ت1242هـ/1826م)، (مخطوط بدون رقم التصنيف، مكتبة الشيخ المغيلي . بوعلي-زاوية كنتة-أدرار-الجزائر). لوحة:81.

[31]- الطرائف والتلائد، المصدر السابق. لوحة:81.

[32]- رحلة القلصادي، أبو الحسن القلصادي (الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978م) ص: 127.

[33]- الطرائف والتلائد ، لوحة:81.

[34]- أعلام الفكر والثقافة، ليحي بوعزيز. ص: 144/2.

[35]- مدينة بولاية أدرار بالجزائر.

[36]- مدينة بولاية أدرار بالجزائر.

[37]- الإمام المغيلي عصره وحياته عبد القادر باجي (نشر تلمسان عاصمة الثقافة، 2011م) 138/1.

[38]- معجم المعارف والشمائل السنوسية، بلحاج جلول. تأليف خاص بالباحث. ص/ 148.

[39]- ثبت الوادي آشي، أحمد بن علي البلوي الوادي آشي (938/هـ)، (دار الغرب الإسلامي. لبنان. ط: 01، 1983م). ص/ 309.

[40]- المواهب القدوسية، للملالي الباب الثاني، لوحة 56.

[41]- Cronique du Touat (de repères pour une histoire), Bernard Saffroy . C.D.S. Ghardaia. P/05.

[42]- ورد في مخطوط درة الأقلام (810هـ) وهو رقم غير صحيح والظاهر أنه مصحف.

[43]- درة الأقلام، ص: 19.

[44]- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج2/ص816.

[45]- الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، لوحة:81.

[46]- القول البسيط في أخبار تمنطيط، محمد بن الطيب المشهور (بابن بابا حيدة)، تحقيق: فرج محمود فرج. ملحق بكتاب إقليم توات للمحقق فرج محمود فرج. ص: 31.

[47]- درة الأقلام / 20.19.

[48]- Cronique du Touat (de repères pour une histoire), Bernard Saffroy C.D.S. Ghardaia. P/05.

[49]- Les Juifs au Sahara – Le Touat au Moyen Age. Jocob OlieL. CNRS. EDITIONS.P/ 106.

[50]- دوحة الناشر، لابن عسكر. 119.117.

[51]- **طبقات الحُضيكي، ج1/ص:244-247.**

[52]- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي ج2/ص:264-268.

[53]- طبقات الحُضيكي(ت1189هـ/1775م). ج1/ص:244-247.

[54]-**الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم المراكشي(توفي 1378هـ)،ت: عبد الوهاب بن منصور(المطبعة الملكية الرباط- المغرب، 1976م)ج5/:106-111.**

[55]- تاريخ المغيلي، تحرير الطيب البلبالي، المنقول من كتاب: ذكر ما وجد من تاريخ الأخبار السودانية، ص: 18.

[56]- **دوحة الناشر، لابن عسكر.** ص:117-118.

[57]- **نيل الابتهاج** ج2/264-268.

[58]-كفاية المحتاج، للتنبكتي. ص:455-457.

[59]- **الإعلام للمراكشي** ج5/106-111.

[60]- نسبة إلى كنتة وهي اليوم بلدية بولاية أدرار جنوب الجزائر.

[61]- الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، لوحة:81.

[62]- لا تذكر المصادر اسم ولد المغيلي، والذي ذكر الولد وأن اسمه عبد الجبار هو الونشريسي في المعيار في نص كلام الشيخ العصنوني، وظني والله اعلم أن النسخة سقط منها حرف وهو المغيلي وولده وسيدي عبد الجبار بقصد عبد الجبار الفججيجي. والله أعلم.

[63]- (63) . Cronique du Touat (de repères pour une histoire), Bernard Saffroy _ C.D.S. Ghardaia. P/05.

[64]- نيل الابتهاج بتطريز الديباج. ج2/ص:264-268.

[65]- نيل الابتهاج. ج2/264-268.

[66]- **طبقات الحضيكي، ج1/ 244-247.**

[67]-**الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم المراكشي(توفي 1378هـ)،ت: عبد الوهاب بن منصور(المطبعة الملكية الرباط- المغرب، 1976م)ج5/:106-111.**

[68]-الطرائف والتلائد، لوحة:81.

[69]-"Assassinat d'Abdeljebbar ,fils d'El Maghili (1500/906h) ".

[70]- هكذا ورد في الأصل التأريخ بهذه الأرقام.

[71]- ذكر ما وجد من الأخبار التواتية، موجود بتاريخ الشيخ المغيلي، إعداد: الطيب البلبالي: 32. وفيه اضطراب في التاريخ المذكور.

[72]- Cronique du Touat (de repères pour une histoire), Bernard Saffroy C.D.S. Ghardaia. P/06.

[73]- تاريخ بن عبد الكريم المغيلي وشجرته، المسمى: ذكر ما وجد من تاريخ الأخبار التواتية. تحرير الطيب بن عبد الله البلبالي. مخطوط كوسام. ص:32.

[74]- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج2/ص:264-268.

[75]- **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم المراكشي(توفي 1378هـ)،ت: عبد الوهاب بن منصور(المطبعة الملكية الرباط- المغرب، 1976م)ج5/:106-111.**

[76]- Cronique du Touat (de repères pour une histoire), Bernard Saffroy . C.D.S. Ghardaia. P/05.

[77]- **طبقات الحضيكي، ج1/ص:244-247.**

[78]- الطرائف والتلائد، لوحة:81.

[79]- القول البسيط / 32.

[80]- عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، ج2/ص:49-50.

[81]- ذكر ما وجد من الأخبار التواتية، موجود بتاريخ الشيخ المغيلي، إعداد: الطيب البلبالي: 32.

[82]- المرجع نفسه.

[83]- الطرائف والتلائد، اللوحة الأخيرة.

الشيخ امحمد بن يوسف أطفيّش القُطب
حياته ورحلاته الحجازية

د. يحيى بن بهون حاج امحمد، أستاذ محاضر (أ)
مخبر التراث الثقافي والأدبي بالجنوب الجزائري
جامعة غرداية - الجزائر
yahiabenbouhoun@yahoo.fr

Abstract :

Sheikh Mahammad ibn Youssef Tfeyech's trips are among the most remarkable Algerian Hijazi trips, due to the scientific, cultural and social aspects that accompany them, and most particularly that the person of interest is a great scholar whose reputation preceded him for his contributions in most all scientific areas during this era...

He went twice on a pilgrimage; the first pilgrimage was about 1290 AH/1873 AD and the second in 1303 AH/1886 AD. He recorded the events of his second pilgrimage in a poem called "Hijazi Poem" in about 232 verses where he described the details of his sacred journey in exquisite poetry way that reflects a great deal of etiquette and taste which grants this poem an important literary and historical value.

However, in his first pilgrimage, he stayed for a whole year, attempting to teach and learn by some prominent scholars in the territory of "Hijaz". Simultaneously, he hardly strived to project some of Maghreb knowledge to Hijazi scholars and learners through

establishing many scientific and intellectual activities either with scientific debates or through giving some religious lectures. During his journey, he also tried to establish a fraternal and scientific atmosphere with Mashreqi scholars by writing and exchanging many books and correspondences. During this pilgrimage he met with different significant scholars and thinkers while he contributed in organizing and sending different scientific missions towards and from Mashreq which consolidated the bonds of fraternity and complementarity between the two sides of Islamic World. Besides, he has done many scientific trips inside the Algerian territories as a reformer and educators for decades.

On the whole, Sheikh Tfeyech's trips have been regarded as examples of scientific and cultural communication between Muslims in Mashreq and Maghreb, while reflecting virtuous aspects of the scholars' ethics, as well as vivid images of Muslims lifestyle in this important historical period in the history of Algeria and the Islamic world. The local community of Sheikh Tfeyech has benefited a great deal from the experiences of this reverent scholar through his pilgrimages in addition to his scientific and educational trips while he enlightened the paths of his followers in both M'zab and its surroundings.

Keywords: Hijazi trips – Sheikh Tfeyech – cultural communication

مقدمة:

تعد رحلات الشيخ أمحمد بن يوسف أطفيَّش الجزائري، (و: 1238هـ/1821م – ت: 1332هـ/1914م) من بين أجمل الرحلات الحجازية "الجزائرية" وأبدعها؛ نظراً للجوانب

العلمية والثقافية الكثيرة التي حفَّت بها، وبخاصة أنَّ صاحبها عالم موسوعي جليل أطبقت شهرته الآفاق وقد ألَّف في معظم فنون العلم في عصره.

حجَّ مرَّتين الأولى حوالي 1290هـ/1873م والثانية سنة 1303هـ/1886م، وقد سجّل أحداث رحلته الحجّية الثانية شعراً في "قصيدة حجازية" تقع في 232 بيتاً وصف فيها تفاصيل رحلته في مقصورة شعرية بديعة؛ تنمّ عن أدب جمٍّ وذوق رفيع...؛ وهو ما أكسبها قيمة أدبية وتاريخية مهمة.

أمَّا في رحلته الحجّية الأولى فقد مكث فيها مجاوراً بالحرمين عاماً كاملاً، وسجّل بعض تفاصيلها في ثنايا بعض تآليفه الكثيرة، وفي أجواء الحجاز الطيبة اغترف من معين العلماء الأعلام متعلّماً تارة، ومعلِّماً تارة أخرى فكان بحراً زاخراً في نقل النبوغ المغربي إلى الحجاز؛ وصنع خلال رحلاته تلك فضاءات مفعمة بالتواصل العلمي من خلال إقامة المناظرات العلمية وإلقاء الدروس الشرعية وكذا المراسلات المختلفة وتأليف الكتب وتبادلها إلى غير ذلك كثير... كما اجتمع بعديد العلماء والمفكرين، وأسهم بشكل فعال في تنظيم "البعثات العلمية" من المغرب إلى المشرق وبالعكس...، وهو ما زاد في إرساء ودعم أواصر المحبة والتآلف بين المذاهب الإسلامية مشرقاً ومغرباً...؛ ويضاف إلى ذلك رحلاته داخل القطر الجزائري مصلحاً ومربياً، طيلة عقود من الزمن.

وعلى العموم لقد ضربت رحلات الشيخ أطفيَّش أمثلة راقية في التواصل العلمي والثقافي بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وعكست جوانب فاضلة من أخلاق العلماء، كما نقلت لنا صوراً حية عن حياة المسلمين في تلك الحقبة التاريخية المهمة من تاريخ الجزائر والعالم الإسلامي، وبالنسبة لمجتمع الشيخ أطفيَّش المحلي فقد أفاد كثيراً من تجربة هذا العالم الجليل من خلال رحلاته الحجّية والعلمية والتربوية وأنار السبل للمريدين في مزاب وما حوله.

الكلمات المفتاحية: الرحلة الحجازية – الشيخ محمد أطفيَّش – التواصل الثقافي.

القُطب أطفيَّش نسبه ومولده:

هو: محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل ابن محمد بن عبد العزيز بن بكير الحَفصِي، أطفيَّش أشهر عالم إباضيّ بالمغرب الإسلامي في العصور الحديثة، من عائلة شهيرة بالعلماء من بني يسجن، غرداية، الجزائر، من عشيرة آل بامحمد[1]، وينتهي نسبه إلى عمر بن حفص الهنتاتي، من العائلة الحفصية الحاكمة بتونس بين (625–

983هـ/ 1229–1574م)، وفي بعض كتبه يُنهي القُطب نسبه إلى أبي حفص عمر بن الخطاب τ.

يقول عنه تلميذه الشيخ إبراهيم أبو اليقظان في ملحق السير: "منهم الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيَّش الشهير بقُطب الأئمة عند المغاربة، وبقطب المغرب عند المشارقة وهو جدير بحق بهذا اللقب العظيم، فإن علماء المشرق والمغرب كالكواكب تدور على هذا القطب في فلكه الواسع، ويتصل نسبه بسيدنا عمر بن الخطاب τ فهو من بني عدي"(2)، أمَّا لقب "قُطب الأئمة" فقد أطلقه عليه الشيخ عبد الله بن حميد السَّالمي(3) _مجدد العلم بعُمان_ فاشتهر به حتى صار علمًا عليه.

نشأته ووفاته:

ولد القُطب في مدينة غرداية لما انتقل إليها والده، سنة 1236هـ/ 1820م، وعاش بها طفولته الأولى، ويُعد والده الحاج يوسف من الشخصيات البارزة في وادي مزاب على ذلك العهد، وإن لم يسجل لنا التاريخ كُلَّ آثاره، أمَّا عن السبب المشهور لنفي والده إلى مدينة غرداية فيرجع إلى الخلافات التي كانت تنشب بينه وبين وجهاء بلدته يسجن حول إصلاح الأوضاع الاجتماعية(4).

إلاَّ أنَّ التَّنعُّم بظلِّ الوالد لم يدُم طويلاً للفتى محمد، فقد توفي الأب والابن لم يتعد الرابعة من عُمُره، فتركه يتيمًا تحت كفالة والدته التي توسَّمت فيه بوادر النبوغ فرشَّحته بكل ما تملك لنيل العلم النافع رغم قسوة ظروف الحياة ومرارة العيش، هذه الأم الرؤوم هي: مَامَة سَتِّي بنت الحاج سعيد بن عدون بن يوسف بن قاسم بن عمر بن موسى بن يدَّر، من عائلة آل يدر ببني يسجن، وتعد هذه الأم الفاضلة بِحقٍ من الأمهات المكافحات وقد بذلت كلَّ جهدها في سبيل تنشئة ابنها التنشئة الصالحة، وقديمًا قال الشاعر:

وَيَنشَأُ نَاشِئُ الفِتيَانِ مِنَّا عَلَى مَا كَانَ عَوَّدَهُ أَبُوهُ

وَمَا دَانَ الفَتىَ بِحِجًى وَلَكِن يُعَلِّمُهُ التَّدَيُّنَ أَقرَبُوهُ(5)

ويقول عنها المؤرخ الأستاذ محمد علي دبوز: " لقد كان لوالدة القطب أعظم الجهد فيه بوراثتها الشريفة، فكانت هي السبب في اتجاه القطب إلى العلم بعد وفاة والده، فلولاها لاتجه اتجاهاً مادياً يُودِي بنبوغه كما أودت المادة والجهل بنبوغ كثير من اليتامى وأبناء الأمهات الجاهلات"(6).

فحينما بلغ محمد بن يوسف أطفيَّش الخامسة أدخلته أمه في كُتَّاب المسجد لحفظ القرآن، فسطع نجمه أمام أترابه، حيث لم تمر ثلاث سنوات حتى كان الفتى اليافع قد حفظ القرآن الكريم بكامله حفظاً جيداً عن ظهر قلبٍ وهو لم يبلغ بعدُ ثماني سنوات.

لقد فتح هذا النبوغ والذكاء الخارق مع الكفالة الطَّيبة الشَّهية للفتى محمد، فسارع لحضور حِلقِ العلمِ في المسجد وفي بعض دور العلماء _مع قِلَّتهم على عهده_، فملأ منها بعض وِطَابِهِ إلاَّ أنها لم تشف غليله، إذ لم يأخذ منها الشيء الكثير بل انتهى إلى المبادئ فقط، فمن أخيه الأكبر إبراهيم بن يوسف[7] أخذ مبادئ النحو والفقه، وعن الشيخ سعيد بن يوسف وينتن[8] تلقى مبادئ المنطق، وكان يحضر حلقة الشيخ عمر بن سليمان نوح[9] مع أخيه إبراهيم، وحلقة الشيخ الحاج سليمان بن عيسى آل الشيخ[10] في دار التلاميذ اليسجنيين.

وقد كان لأخيه إبراهيم الأثر الكبير والفعال في تثقيف شخصية القُطب، ويمكننا أن نستدل على ذلك بما كتبه تلميذه أبو اليقظان، إذ قال: " لما رجع أخوه الشيخ الحاج إبراهيم من المشرق العربي من عُمان ومصر وهو مملوء بأوسع المدارك كما مر بيانه، إذ احتضنه تعليماً وتثقيفاً، فوجد منه بحراً زاخراً، عذباً يروي غلته من العلم والمعرفة، فأخذ حظه منه في سائر العلوم، ثم تفرغ للتدريس والتأليف، وصرف قوة شبابه فيهما إلى آخر عمره"[11].

وعلى ضوء هذا فإن أخاه الحاج إبراهيم، هو من كوَّن فيه الرغبة الخالصة في المعرفة مع التوجيه السليم، حيث درس عليه العلوم الشرعية كالعقيدة والفقه، وعلوم القرآن والمنطق والتاريخ، ثم إن أخاه قد منح له كل كتبه التي جاء بها من المشرق العربي، فدرسها دراسة علمية وقرأها من دون أستاذ حتى تمكن فيها كل التمكن، وفقه مسائلها وأدرك أسرارها.

بعد ذلك شمر محمد عن ساعد الجِد بعزيمة لا تعرف الكلل ولا الملل، يدفعه في ذلك ذكاءه الحاد وذاكرته الوقَّادة مع رغبة في طلب العلم لا تعرفُ الحدود.

نشأ الشيخ أطفيَّش عصاميًّا مُعتمدًا على نفسه في طلب العلوم فلم يسافر لتحصيلها بل جعل دأبَهُ الحرص الشديد على اقتناء الكتب واستنساخها لنفسه، مجتهدًا في طلبها من كلِّ البُلدان، رغم ضيقِ ذات اليد وبُعدِ المسافات، وقد أقبل على المكتبات يلتهم كنوز المعرفة من بطونها، وساعدته في ذلك بعض الظروف فمن حسن حظه أن دعاه نجل الشيخ عبد العزيز الثميني وفتح له خزانة والده[12]، ثم وهبت له بعد ذلك زوجته الصالحة عائشة نوح[13] الخزانة التي

ورثتها عن أبيها الذي كان عالما، بهذا وجد القطب نفسه أمام عدد من خزائن الكتب، فلم تتق نفسه إلى الرحيل خارج الوطن طلبا للعلم مكتفيا بما حوله من الكنوز.

نبوغه:

لم يكد القُطب يبلغ السادسة عشرة من عُمره حتى جلس للتدريس والتأليف، ولمَّا بلغ العشرين صار عالم وادي مزاب، ثم في كهولته بلغ درجة الاجتهاد، كما يذكر ذلك بنفسه في كتابه شامل الأصل والفرع، ولا أدل على ذلك من نبوغه النحوي، بحيث استطاع أن ينظم كتاب المغني لابن هشام في خمسة آلاف (5000) بيتٍ وعمره لا يزيد على ستّ عشرة (16) سنة.

وفاته:

توفي القُطب _رحمه الله_ بعد عمر طويل قضَّاه في الطاعات، وقد شهد له جميع من عرفوه من العلماء الأعلام بالرسوخ في العلم، توفِّي بمرضٍ دام أسبوعًا ولم يمرض من قبله بمرض معجزٍ، بعد أن قضى قرابة القرن في الجهاد العِلمِي والإصلاح الاجتماعي، عن عُمرٍ يناهز الستّ والتسعين سنة.

وتذكر بعض المصادر أنه كان من السبعة المقتولين بالسم سنة 1914م، إذ وضع له أحد العملاء الفرنسيين سُمًّا في حذاءه تسبب في وفاته بعد أسبوع[14]، وتوفي يوم السبت 23 ربيع الثاني 1332هـ/ مارس 1914م).

معهده:

أنشأ القُطب عام 1253هـ/1837م معهدًا للتدريس في بني يسجن هي في الأصل داره، ثم دخل حلقة العزابة، وقد تعرض للنفي من بلدته إلى بلدة بنورة (آت بونور) ومكث بها حوالي عشر سنوات ألف فيها كتبا كثيرة، وتخرج عليه في الفقه بها كثير من الطلبة، ولما عاد إلى بلدته خلف الشيخ الحاج محمد بن عيسى ازبار في مشيخة المسجد في: 25 ديسمبر 1878م/1296هـ.

تخرج على يديه عشرات من التلاميذ، أصبحوا فيما بعد من أبرز العلماء وأجل الشخصيات المجاهدة والداعية، وقد انبثُّوا في معظم أقطار المغرب والعالم الإسلامي، من ميزاب(الجزائر) وجزيرة جربة (تونس) وجبل نفوسة (ليبيا)، وعُمان، ومن أشهر الأجانب عن وطنه: سليمان باشا الباروني النفوسي[15]، وسعيد بن تعاريت الجربي[16].

ومنهم أيضًا: إبراهيم أبو اليقظان[17]، وأبو إسحاق إبراهيم أطفيَّش الجزائري[18]، وبابكر بن الحاج مسعود[19]، وصالح بن عمر لعلي[20]، وصالح بن يحيى بن الحاج سليمان آل الشيخ[21]، وأحمد بن الحاج إبراهيم حميد أوجانة، والحاج عمر بن حمو بكلي[22]، والحاج ناصر بن إبراهيم الداغور، ويحي بن صالح باعمارة[23]، والحاج عمر بن يحيى[24]، ومحمد بن صالح بن يحي الثميني[25]، وإبراهيم بن بنوح مطياز[26]، وصالح بن الحاج محمد الداودي، وغيرهم..

منهجه في التدريس:

يعتمد منهج القطب في التدريس على استغلال الوقت والتركيز على التلقين، بحيث تستمرُّ دروسه طيلة أيام الأسبوع من الضحى إلى الزوال إلاَّ يوم الجمعة، ثم يزيد دروسًا في المساء بعد العصر.

لا يدرِّس القُطب في الليل إلاَّ الغُرباء والنجباء والمتفوقين، لأنه كان في العادة يخصص الليل للتأليف والإجابة عن الرسائل والاستفتاءات وغيرها، وكان مع ذلك متفانيًا في التعليم فقد تصل دروسه إلى أزيد من عشرةِ دروس مختلفة التخصصات في اليوم الواحد.

قد يستعمل القُطب اللسان البربري المحلي "اللهجة المِزابية" عند الاقتضاء، ولا يحاسب تلاميذه على الغياب أو الإبطاء، وإذا رأى منهم تعبًا روَّح عنهم بما يدفعهم إلى النشاط والتركيز، كما كان يولي اهتمامًا بالغًا لأسئلة تلاميذه فيكتبها ويحقق مسائلها، ولا يعجزه شيء عن الرجوع إلى المصادر المختلفة حتى أثناء الدرس.

لقد فتح منهج القُطب في التدريس الباب على مصراعيه لجحافل الطلبة الذين تهاطلوا عليه من كلِّ مكان طلبًا للعلم النافع، وأمام ضيق ذات اليد لم يستطع القطب استقبال كلّ من طلب الدراسة عنده[27]، ومع ذلك فقد تخرَّج على يديه معظم روَّاد الحركات الإصلاحية في مزاب وتونس وليبيا وعُمان كما أسلفت.

مكانته العلمية:

لقد سطع نجم القُطب مبكِّرًا في سماء مزاب والجزائر والعالم الإسلامي، وساهم بذكائه وحسّه الإسلامي المرهف في تحسيس المسلمين بأهمية العلم وضرورته، وكذا بخطورة الاستعمار وسياسته في تجهيل الشعوب وجعلها تابعة له، فعرف المنصفون مكانته العلمية فقدَّروها حقَّ

قدرها، وتسارعوا إلى لقائه وإرسال وفود الطلبة إليه، حاملين معهم الهدايا والكتب القيمة من سادتهم ووجهائهم.

فقد أهدى إليه السلطان العثماني عبد الحميد الثاني نيشاناً عندما حل لغز الماء، في مسابقة وقعت بين معاصريه من العلماء، فقال رجال الأكاديمية الفرنسية: "نحن أحق وأولى من تركيا في تكريم العالم أطفيَّش..."، فأعطوه وسام الاستحقاق: "السعفة الذهبية" (la palme académique).

وقد كانت للقطب مع سعة مداركه مراسلات إلى أبعد الآفاق الإسلامية، فله رسائل مع سلطان زنجبار "برغش" الذي كان يدفع له منحة شهرية ويشارك في حركة النهضة بطبع المؤلفات الإباضية، كما كانت له مراسلات كثيرة مع أعلام الفكر الإسلامي لاسيما أهل عُمان إذ تلقى سنة 1298هـ/1881م نسخة من "بيان الشَّرع" لمحمد بن إبراهيم الكِندي العُماني، وهذه الموسوعة تحتوي على 71 مجلداً، وأخرى من "قاموس الشريعة" لجميل بن خميس السعدي التي تحتوي على 92 مجلداً.

ومن هنا فإنَّ جلَّ العلماء الذين عرفوه قد شهدوا له بالتفقه والاجتهاد، وهذا الأخير قد ظهر جليًّا في شرحه لمتن كتاب النيل للعلامة عبد العزيز الثميني، وعلى أية حال فإن كتاب "شرح النيل وشفاء العليل" يعد موسوعة فقهية، فالقطب _رحمه الله_ قد عالج فيه كل القضايا الفقهية بنظرة إسلامية تقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وآراء المذاهب الإسلامية جلها، هذا وإن القطب لا يأخذ الآراء الفقهية إلا بعد نقدها وغربلتها حتى يحكم لها أو عليها ولو كان هذا الرأي من مذهبه.

إن شرح كتاب النيل يوازي الأمهات الفقهية الكبرى، بحيث أعطى دفعةً جديدة للمذهب الإباضي خاصة، والفقه الإسلامي في عصرنا هذا، ومن هنا قيل إن شرح النيل وشفاء العليل، هو موسوعة فقهية كبرى تقف جنباً إلى جنب مع الموسوعات المذهبية الأخرى الذي تتجه إليها أنظار العلماء والباحثين من جميع البلدان.

مؤلفاته:

لقد بلغ عدد مؤلفات القُطب أكثر من مئة مؤلف في شتى العلوم: الأخلاق، والأصول، والبلاغة، والتفسير، والتجويد، والتوحيد، والتاريخ، والحديث، والحساب، والرسم، والسير، والطب، والصرف، والفقه، والعروض، والفلك، والفلاحة، والفرائض، والفلسفة، واللغة،

ومصطلح الحديث، والمنطق، والنحو، والمراسلات المختلفة.. ولعلي أذكر هنا أهم وأبرز مؤلفاته:

أ – علم التفسير:

– هيمان الزاد إلى دار المعاد، مط، ويقع في 13 مجلدًا.

– داعي العمل ليوم الأمل، مخ.

– تيسير التفسير، مط، يقع في 13 جزءًا.

ب – التجويد:

– تلقين التالي لآيات المُتعالي، مخ.

– جامع حرف ورش، مط.

ج – الحديث والسيرة:

– ترتيب الترتيب، إعادة ترتيب مسند الربيع بن حبيب τ، مط، طح.

– وفاء الضمانة بأداء الأمانة، مط.

– جامع الشمل في حديث خير الرسل ρ، مط.

– السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة، مخ.

– الغسول من أسماء الرسول، مط، طح.

– رسائل الصلاة على النبي ρ، مخ.

– شرح نونية المديح، مخ.

د – الفقه وأصوله: وهو أوسع مجالات تأليفه.

– فتح الله: شرح شرح مختصر العدل والإنصاف، مخ، في 12 مجلدا.

– جامع الوضع والحاشية، مط. طح.

– شامل الأصل والفرع، مط. طح.

– شرح كتاب النيل وشفاء العليل، مط. طح.

– إطالة الأجور وإزالة الفُجور، مط.

– الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، مط.

– حكم الدخان والسعوط، مط.

– حي على الفلاح (وهي حاشية على كتاب الإيضاح)، مخ.

- القنوان الدانية في مسألة الديوان العانية، مط. طح.
- أساس الطاعات لجميع العبادات، مط.
- كتاب التحفة والتوأم في الفرائض، مط، طح.
- شرح كتاب الزكاة، مخ.

هـ - التوحيد وعلم الكلام والفلسفة:

- شرح عقيدة التوحيد، مط، طح.
- الحجة في بيان المحجة في التوحيد بلا تقليد، مط، طح.
- فتح الباب للطلاب، شرح معالم الدين، مخ.
- إزهاق الباطل بالعلم الهاطل، مط، طح.
- الجنة في وصف الجنة، مط، طح.
- الرد على الصفرية والأزارقة، مط، طح.

و- اللغة العربية وعلومها:

- نظم متن مُغني اللبيب، في 5000 بيت، مخ، نظمه وهو ابن 16 سنة.
- بيان البيان في علم البيان، مخ.
- إيضاح الدليل إلى علم الخليل، مخ.
- ربيع البديع في علم البديع، مخ.
- تخليص العاني من ربقة جهل المثاني، مخ.
- كتاب الرسم في تعليم الخط، مط، طح.

ز- التاريخ:

- رسالة موسعة في تاريخ وادي ميزاب، مخ.
- الرسالة الشافية في بعض تواريخ أهل ميزاب، مط، طح.
- مسائل السير، مط، طح.
- كشف الغمة، مط، طح.
- الإمكان في ما جاز أن يكون أو كان، مط، طح.

حـ - الفلك والحساب:

- مسلك الفلك، مخ.

- شرح القلصادي، مخ.

ط – تآليف مختلفة:

- تحفة الحب في أصل الطب، مط.
- النحلة في غرس النخلة، مط.
- شرح لغز الماء، مط.
- أجور الشهور على مرور الدهور، مط.
- الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مط، طح.

أخلاقه وجهاده التربوي:

إن الدعوة الإسلامية التي طالما دعا إليها الشيخ أطفيَّش تعود إلى إيمانه القوي بنور الإسلام، ففضيلة التقوى هي أصل مكارم الأخلاق كونها نابعة من طهارة القلب الذي لا يرائي الناس، ولا تفتر إرادته المخلصة أمام الحواجز التي يتلقاها، قال الرسول الكريم ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما: "احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تُجاهك". أخرجه أحمد والترمذي، ويقول الله عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مُسلمون" آل عمران 102.

كان القطب رحمه الله يخاف ربه ويرجوه في كل شيء في قوله وعمله ودعوته الإصلاحية التي رفع لواءها، وهكذا نجد تلميذه أبا اليقظان يصف لنا شمائله الأخلاقية قائلاً: "كان شديد الوطأة على الفساق والعصاة، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم، شفوقاً على الفقراء والمساكين، كريم النفس، سخي اليد، عطوفاً على الملهوف، يفكر تفكيراً إنسانياً في أوسع آفاقه، شديد الاهتمام بأحوال العالم الإسلامي يفرح لفرحهم، ويحزن لحزنهم، عاملاً بمقتضى الأثر كل من قال وآمن بحق الشهادتين لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو أخي في الإسلام، تلزمني نحوه حقوق كثيرة، أولها النصح في الله، يقول الله تعالى: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ" (التوبة، 71) "[28].

أمَّا الجوانب الأخرى من شخصية القطب المتمثلة في المعرفة العلمية الصحيحة، بحيث إنه أدرك البعد العميق للعلم الصحيح ما دام يسعى إلى سعادة الدنيا والآخرة، يقول _رحمه الله_ الورع بالعلم هو عماد الدين وهو الكف عما يوجب النار، إذن فالعلم الصحيح عنده يجب أن يكون مبنياً على التقوى وإخلاص النية لله عز وجل خدمة القرآن الكريم والسنة المطهرة تدريساً وتأليفاً وسلوكاً، وهذا لن يكون إلا لمن التزم بالقيم الأخلاقية الإسلامية العالية وحارب الجهل

مهما كانت طبيعته، وهو الأمر الذي لا يحصل إلا لمن اكتسب أمهات الكتب الدينية والعلمية والمنطقية.

بالرغم من الحواجز المادية والطبيعية والبشرية التي تقف أمامه آنذاك استطاع تكوين مكتبة هامة وثرية بنفائس المخطوطات، يقول عنها الأستاذ محمد علي دبوز: "وكانت مكتبته تحتوي على آلاف من نفائس الكتب، لقد استطاع بجده وعزيمته الفولاذية وغرامه وشغفه بالعلم أن يملك من الكتب النفيسة في أعماق الصحراء في وقت الفتن وصعوبة المواصلات، وقلة المطابع ما لم يملكه أغلب العلماء الجامعيين اليوم"، إن امتلاك هذه المكتبة العظيمة من القطب رحمه الله لهي دليل كبير على شغفه بالعلم وخدمته، لأن هذا العلم الصحيح لا يقل عن الجهاد بالنفس، ولنتأمل هذا الحديث الشريف: (عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد قال: رسم المداد في ثوب أحدكم إذا كان يكتب به علما كالدم في سبيل الله، ولا يزال ينال به الأجر مادام ذلك المداد في ثوبه) – جامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب–.

بناء على هذا الحديث الشريف نقول: إن القطب رحمه الله قد شمر عن ساعده، فجد كل الجد في البناء التربوي حيث تمكن من إنشاء معهد إسلامي في مدينة بني يزقن محاولاً بذلك إصلاح المجتمع وتربيته تربية إسلامية تقوم على أخلاق القرآن الكريم والسنة النبوية، وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم، والجدير بالملاحظة أيضا هو أن القطب _رحمه الله_ قد شخص تلك الأخلاق الإسلامية في سلوكه وسلوك طلابه الذين عاشوا الإسلام عقيدة وعبادة وسلوكاً، وسخروا كل طاقاتهم الفكرية والمادية لإعلاء بناء الإسلام، وهكذا فإن الطلبة الذين تخرجوا من معهد الشيخ أطفيَّش حملوا مشعل النهضة الحديثة في العالم الإسلامي.

جهاده الاجتماعي:

إن القطب _رحمه الله_ قد سلك نهج الصالحين العاملين في جهاده الإسلامي، إلا أن الوصول إلى هذا الطريق الإصلاحي ليس بالأمر الهين، نظراً إلى سعي معارضيه الذين حاربوه وضايقوه في جهاده، فطالما استفزوه في إصلاحه ليلاً ونهارا، فشعر بأن دائرة السوء تسعى بكل قواها كي تحطمه وتنهي نهضته الإصلاحية في مهدها، كما بين ذلك في رسالة بعثها إلى بعض إخوانه العُمانيين قائلا: (فسلامٌ على الشيخ العالم عبد الله بن حميد والشيخ الفهامة عيسى بن صالح الفارسي من كاتبه أمحمد بن الحاج يوسف، أعذرني يا أخي في تأخير الجواب بعض التأخر وما ذلك إلا لأهوال عظام من النصارى ومن أهل بلدي..) [29].

لاشك أن المجتمعات البشرية لا ولن تخلو من الصراع بين رجال الفضيلة ورجال الرذيلة وبين أهل الحق وأهل الباطل، إلاَّ أن عزيمة الصادقين هي من يكون لها الغلبة في النهاية لأن الباطل ساعة والحق إلى قيام الساعة.

من هنا يتبين لنا من خلال استعراض المسار التاريخي للأحداث التي واكب القُطب أطفيَّش معظمها، أن هذا الأخير قد خاض معركة الكفاح الاجتماعي لعدة سنوات مبيناً المنهج الإسلامي الصحيح، رافضا كل مظاهر الجمود الفكري والتعصب المذهبي، داعياً إلى العلم النافع وتطهير النفوس من أدناس الجهل والتخلف، مجابهًا في جهاده الاجتماعي مختلف الأعداء حتى من اشترى الاستعمار ضمائرهم من ضعاف النفوس، ممن سخَّرهم هذا الأخير لمجابهة القُطب في جهاده الإصلاحي.

محاربته للاستعمار الفرنسي:

إن الشيخ أطفيَّش رحمه الله يمثل الجبهة الصلبة المعارضة لفرنسا عند وصولها إلى وادي مزاب، وكان يدعو إلى الجهاد وعدم التعامل معها مادياً وعسكرياً، وتجارياً، وهكذا فإن الجنرال الفرنسي "دولاتور" قد سجنه في نوفمبر 1882م مباشرة بعد وصوله إلى وادي مزاب بأمر من الوالي العام الجزائري ليُقنع العزَّابة (رجال الدين في ميزاب) بعدم جدوى وفاعلية مقاومتهم لإلحاق مزاب بالاحتلال الفرنسي، ناسين أو متناسين أن القُطب يعتقد جازمًا أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، مردِّداً هذه العبارة الأخيرة في كلِّ مرة معتزًّا بالإسلام أيما اعتزاز.

ومن طريف ما يروى عن القُطب أن وفداً فرنسيًّا زاره في الدار التي يدرس فيها وذلك قصد تسليمه وسام الاستحقاق عن حله لُغز الماء الذي حيَّر العلماء، وكان ضمن هذا الوفد القائد العسكري العام الفرنسي في الجزائر ومجموعة من الضباط الفرنسيين والقساوسة، وحينما دخلوا عليه الدار وجدوه جالساً يدرّس طلاَّبه، ولما وقفوا أمامه قام القُطب واعتلى بعض الدّرج، فطلب منه الحاكم أن ينزل ليسلمه رئيس الوفد النَّيشان، فأجابه القُطب قائلاً: "الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه"، وعندما دنا منه أحد الجنود ليعلق له الوسام على صدره أرخى له القُطب طرف بُرنُسِهِ من الأسفل وقال له علِّقه هنا...

وكان يستدعى مرَّات إلى التحقيق بسبب تجرؤه المستمر على السلطات الاستعمارية في بلدته وسائر قرى مزاب، حتى إنه فُتِّش وسُئل مرَّات عن وضعه الطابع البريدي مقلوباً إلى الأسفل

على الأظرفة البريدية، وقد يبدوا للبعض بأن هذا السلوك الأخير تصرف ساذج، إلاَّ أنه في حقيقة الأمر شكل من أشكال الرفض الصريح والمتواصل لكل أشكال وجود المستعمر.

رحلاته وأسفاره:

لما ذاع صيتُ القُطب تهافت الطلبة عليه من كل مكان، وطلب الملوك والأمراء لقائه كذلك، فأرسل له الكثير منهم يطلبون تشريفه بزيارة بلدانهم.

إلاَّ أنَّ اشتغاله المستمر والمتواصل بالتربية والتعليم أخذا جُلَّ وقته، فاستعاض عن الرحلات إلى الأمصار البعيدة بالمراسلات المختلفة إلى أولئك الملوك والوجهاء والأعيان، فمن خارج الجزائر راسل شخصيات من البحرين والحجاز، وعُمان ومصر وتونس وجبل نفوسة، والقُسطنطينية وبعض العواصم الأوربية، ولو جمعت تلك المراسلات لكونت مجلدات ضخمة فيها من أنواع المعارف والأخبار التاريخية فوائد كثيرة مهمة.

مع ذلك فهو يزور مدن وادي مزاب باستمرار لإلقاء الدروس والفتوى، مثل عادة زيارته لمدينة بريان التي غالباً ما تكون مرَّتين في السنة في الربيع والخريف، لإلقاء الدروس والوعظ والإفتاء،.. كما زار مدينة القرارة مراراً.

وقد زار القطب وارجلان (ورقلة) سنة 1320هـ/ 1902م، فتلقاه أهلها من خارج المدينة بطلقات البارود احتفاءً بوصوله إليهم، ومكث بها أسبوعين[30].

ويعود سبب قلة رحلات القُطب كما أسلفت إلى أوضاعه الشخصية، كاشتغاله منذ سنٍ مبكرة بالتدريس الذي تطور من حلقات إلى طبقات، وما يتطلبه ذلك من التفرُّغ والتحضير الجيِّد، أضف إلى ذلك سياسة التضييق الممارسة عليه من طرف المستعمر الفرنسي وأذنابه والتي عانى من ويلاتها القُطب وطلبته الكثير، ولعل من أحقرها إجبارية طلب رخص التنقل بين قرى مزاب وخارجها.

رحلاته الحجازية:

تُجمع كل المصادر التي بين أيدينا اليوم على أن القُطب أطفيَّش قد حجَّ مرَّتين في حياته أمَّا الأولى، فقد كانت حوالي سنة 1290هـ/1873م وهي التي يتردد ذكرها كثيراً في مؤلفاته، وقد مكث في مكة مُجاوراً[31] سنة كاملة، درَّس خلال وجوده هناك كتاب: "السُّنوسية في عقائد المالكية"، وإن كان شرح هذا الكتاب من طرف القُطب لم يصل إلينا بعد[32]، ثم دَوَّنَ في تلك الرحلة معظم ملاحظاته ولقاءاته مع الشخصيات والعلماء، وألَّف فيها كتابه الشهير في

المنطق وهو: "إيضاح المنطق في بلاد المشرق"(33)، وقد كتب القُطب على وجه الورقة الأولى ما يأتي: "إيضاح المنطق في بلاد المشرق، ألَّفتُهُ في مكة، ولعلماء مكة تطاولٌ إليه، وذلك في عهد الشيوخ الشافعيين دَحلاَن ومحمد حَسِبيَ الله ورَحمَة(34)، والشيوخ الحنفيين عجماً وعرباً، فمن العجم التركيين الشيخ محمد حقي بن علي بن إبراهيم(35) مؤلف "حزب الأبرار وحصن الأخيار" وغير ذلك، وكلهم محبُّون لي ولأموري"، وقد أرسل القُطب نسخة بخط يده من هذا الكتاب إلى ملك زنجبار الشيخ سعيد بن علي الصقري، وذلك بعد عودته من الحج ليقوم بطبعه على نفقته الخاصة، وهو ما ورد في عبارة صغيرة على جانب الورقة الأولى نفسها بخط القُطب نفسه وهي: "إلى الشيخ سعيد بن علي الصقري يطبعه ويردّه إلى مؤلفه امحمد بن الحاج يوسف مع نُسخة من مطبعة، لأنه لمَّا يُنسخ".

أما رحلته الحجازية الثانية فقد كانت سنة 1303هـ/1886م وقد كتب فيها "قصيدته الحجازية" وذكر فيها مسلك رحلته تلك إلى الحجاز ذهاباً وإياباً، وأهم المدن التي نزل بها، والناس الذين اجتمع بهم في كلِّ مرحلة، وقد عاد منها مع بداية سنة 1304هـ.

وفيما يخصّ تاريخ الرحلة الحجازية الأولى _نقلاً من ثنايا بعض مؤلفاته_ من ذلك قوله: "... وكتابة العلوم بالقالب(36) فإنه أحدثت سنة ثمان وثلاثين ومائة وألف (1138هـ) فتشاور علماء اسطنبول بينهم مراراً واتفقت آرائهم على جوازها، وأفتى به قاضي القضاة عبد الله أفندي وأراده السلطان أحمد الغازي، ذكره الشيخ محمد حقِّي بن علي بن إبراهيم التركي الحنفي في "منبع الحقائق" والتقيت معه في مكة عام ألف ومائتين وتسعين تقريباً (1290هـ/1873م) وكان يُحبني ويقبّل يديّ في المسجد الحرام بحضرة الناس، حتى قام عليه الناس ونبَّهوه أنني لست من الأشعرية، فترك ذلك خوفاً منهم مع بقاء رغبته فِيَّ..."(37).

ويقول عنها أيضاً في جوابه للعُقبي والشهير بـ"إن لم تعرف الإباضية": "... وإن لم تعرف الإباضية فقد عرفهم الشيخ إبراهيم حقِّي العالم التُّركي المؤلف إذ خدمني في المسجد الحرام حتى حسدني أهل مكة، وقد عرف أنِّي إبَاضِيٌّ وطلب أن أعطيه حكمة في علم الجدول..."(38).

إلى أن يصل إلى القول: "... وإن لم تعرف الإباضية فقد عرفهم دَحلاَن وحَسِبي الله الشَّافِعَيان، الحاضر أحدهما في إقرائي في المسجد الحرام تأليف السنوسي في التوحيد بحواشيه

وأبحاثه وشروحه لجماعة في أُبَّهةٍ عظيمة من أهل عُمان ومُضاب وأهل الجبل جبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب..." [39].

ويقول في كتاب تعليم الرَّسم: "...أمَّا المصاحف الكبار فلا تغير عن الإمام وهي كتب كبار بخط غليظ جدا متفاسح السطور والحروف، لا تحتمل الحمل إلى المحاضر والكتّاب، تُجعل على محامل؛ وقد شاهدتها في المُدن الكبار بتلك الصفة ككتب السلطان في مصر، وفي وكالة الجاموس للإباضية قرب مسجد ابن طولون في مصر جزءٍ منها، ولم يكن في رواقهم الذي في الجامع الأزهر وهو رواق لهم عند رواق المالكية في الجامع الأزهر قريباً من رواق السعد التفتازاني وهو مالكي لا شافعي، ولذلك تراه يشرح كتب المالكية ويُحشِّي عليها كما حشَّى على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه..."[40]

وقد وقفت بعد ذلك على وثيقة تاريخية مهمَّة وشهادة من أحد سراة المدينة المنورة، وهو السيد أحمد بن الشيخ حمزة الرِّفاعِي إمام المدينة نقلها عن والده مباشرةِ لبعض إخواننا المزابيين من الحُجّاج عندما زاروا المدينة المنورة وأرادوا الإطلاع على المزيد من أخبار رحلة القُطب أطفيَّش حينما زار البقاع المقدسة والتقى بعلماء الحجاز، فقلت لابد من نقلها للأمانة التاريخية ليحصل بعض الفائدة العلمية لمن أراد الإطلاع عليها، وليطمئن الشَّاك ويتحقق من صحة المعلومات التي ذكرها القُطب عن إكرام أهل الحجاز له.

يقول كاتب الرسالة أحمد بن حمزة الرِّفاعي:

1/"..وبعد، لقد طلب مني بعض الأفاضل الإباضية أن أكتب لهم نبذة عن زيارة العلاَّمة الجليل الإمام الحاج الشيخ محمد بن يوسف الطفيَّش[41] الإباضي المزابي الجزائري حينما قدِم إلى المدينة المنورة سنة 1298هـ _على ما أذكر_ لزيارة قبر النبي ρ، فلبَّيتُ طلبهم بما سمعته من والدي المرحوم الشيخ حمزة الرفاعي المديني وطناً الشافعي مذهباً، الذي ترجم عنه في رحلته الحجازية المطبوعة سنة 1333هـ فضيلة العلم يدَّر الحاج أحمد[42] قاضي الإباضية في بلاد معسكر إيالة الجزائر عمالة وهران _رحمه الله_.

<u>تبيين للحقيقة</u>

2/ هو أنه كان في عهد الدولة العثمانية من مئات السنين تعيينُ أدلاَّء لوفود حُجاج ضيوف الرحمن للقيام بمصالحهم وراحتهم وصيانتهم وزيارتهم لتلك المآثر الشريفة مدة إقامتهم

وترحالهم؛ يوجد وجرى ذلك في عهد الحكومة الهاشمية وكذا جرى ذلك في عهد حكومة الدولة العربية السعودية _حفظها الله وأيدها_.

3/ وقد كان نصيب السيد أحمد السَّمهُودي المدني _رحمه الله_ دلاّلة القطر الجزائري وسائر أعماله دليلاً رسميًّا بموجب تقرير خطي صادر من وُلاة الأمر في ذلك الحين، وبعد وفاة السيد أحمد السَّمهُودي المذكور آل تقرير الجزائر رسميًّا إرثاً لبناته لأنه لم يُعقِب ولداً ذكراً له.
لذا كنَّ بنات المتوفى المذكور يوكلن أحد أقاربهن للقيام بزيارة الحجاج الجزائريين وسائر أعماله حسب المعتاد والجاري به العمل قديماً وحديثاً.

فبعد وفاة بنات السيد أحمد السَّمهُودي انحصر إرثه في أحد بناته وهي الشريفة فاطمة جدتي، والدة والدي المرحوم الشيخ حمزة الرِّفاعي السالف الذكر الذي يتَّصل نسبها بالعلامة الجليل مؤرخ المدينة المنورة نور الدين علي بن أحمد السَّمهُودي مؤلف كتاب: "وفاء الوفاء في أخبار دار المصطفى" ومؤلف كتاب: "خلاصة الوفاء في أخبار قبر المصطفى ρ" المتوفى سنة 911هـ المدفون في بقيع الغرقد بالمدينة المنورة _رحمه الله_، ثم آلت دلالة القطر الجزائري إرثاً رسميًّا لوالدي الراحل الشيخ حمزة الرفاعي المدني، ثم بعد وفاته آلت دلالة القطر الجزائري لورثته أولاده بموجب تقرير خطي رسمي من ولاة الأمر الذي لعبد الله أحدهم ومنهم أحمد بن حمزة الرفاعي المدني موطناً الشافعي مذهباً وإخوته الموجودين اليوم في قيد الحياة بالمدينة المنورة على سكانها أفضل الصلاة وأتم السلام.

احترام وتقدير

4/ قد كان العلامة الجليل الشيخ الحاج محمد بن يوسف الطفيَّش _رحمه الله_ مدَّة إقامته نزيلاً ضيفاً عزيزاً مُحاطاً بحفاوةٍ وإكرامٍ ومن معه من الطلبة لدى والدِي الراحل في دارنا بباب المجيدي لقربها من المسجد النبوي الشريف الذي كانت قديماً نُزلاً لجميع حُجَّاج الإباضية من ميزاب، وذلك قبل أن تكون لهم دارُ وقفٍ لسكناهم بالمدينة المنورة على سكانها أفضل الصلاة وأتم السلام.

* ملحوظة *

قد طلب الشيخ الحاج محمد بن يوسف الطفيَّش من والدي أن يُلقي درساً تبرّكاً من تفسير القرآن العظيم في المسجد النبوي الشريف؛ وبما أن القاعدة الجارية المتبعة في عهد حكومة الدولة

العثمانية هو أنه لا يسوغ لأيّ عالمٍ يَقدُم من الخارج أن يلقي درساً في المسجد النبوي الشريف إلاَّ بعد صدور الإذن له من مُفتي المدينة المنورة حينذاك.

فذهب والدي منفرداً لفضيلة مُفتي المدينة المنورة العلامة الجليل الشيخ محمد بالي المدني الحنفي _رحمه الله_ لطلب الإذن لضيفه الشيخ محمد بن يوسف الطفيَّش السالف الذكر، فكان سؤال الشيخ المفتي لوالدي ما هو مذهب ضيفكم؟ فكان جواب والدي: مذهبه إباضي، فأجاب الشيخ المفتي لوالدي: لا يسوغ لأيّ عالم يأتي من الخارج مذهبه خارجاً عن المذاهب الأربعة أن يدرِّس في المسجد النبوي الشريف كما هو الجاري والمعتاد.

فأجاب والدي _رحمه الله_ للشيخ المفتي: عندي ملحوظة وهي إذا استحسن نظر فضيلتكم عيِّنوا خلف درسه عُلماء، فإذا ظهر منه في درسه ما يخالف الكتاب والسنة، يَمنعوه حالاً، فوافق المفتي على طلب والدي وأَذِنَ للشيخ الطفيَّش المذكور بالتدريس في المسجد النبوي الشريف، فابتدأ الشيخ الطفيَّش بتفسير آخر سورة البقرة الشريفة، "لله ما في السماوات والأرض" إلى آخر السورة فابتدأ ساعة واحدة في اليوم الأول وساعة واحدة في اليوم الثاني وساعة واحدة في اليوم الثالث وختمها بالدعاء للإسلام والمسلمين، ولم يعترض عليه أحد من العلماء لمنعه، وكان موضوع درسه بالقرب من الموضع الذي يصعد إليه المؤذن ليبلغ إقامة الصلاة للمسلمين".

هذا ما سمعته من والدي _رحمه الله_ يقول محرره: ما أسعدها من رحلة من حرم إلى حرم، بقلم أحمد بن حمزة الرِّفاعي المدني وطناً الشافعي مذهباً، خادم خدام الحرم النبوي الشريف ومنيره _عفى الله عنه_"(43).

هذا عن الرحلة الأولى، أمَّا الثانية فقد كثر الحديث عنها وتضارب بعضه، خاصة فيما يتعلق بالأسباب الداعية إليها والوفد المرافق له وتفاصيل الرحلة وغيرها...، ذلك لأنَّ القُطب _رحمه الله_ لم يفصل كثيراً في قصيدته ولم يترك آثاراً نثرية تدل عليها مثلما فعل في الأولى، ولعلها ضاعت مع عوادي الزمن، إلاَّ أنَّ هناك من الملاحظات ما ورد في ثنايا قصيدته الحجازية المتطاولة، وهو ما يمكن أن نعلق عليه فنتثبت بذلك صحته.

ظروف الرحلة:

تذكر المصادر الشفوية المعتمدة أنَّ من بين بواعث رحلة القطب الثانية إلى الحجاز هو: تصحيحه للمفهوم الخاطئ الذي ساد مزاب ردحاً من الزمن، والذي كان يقضي بعدم

السماح للمرأة بالسفر خارج مزاب إلاَّ لضرورةٍ قُصوى مُلحّة كالعلاج مثلاً، أمَّا ما سوى ذلك فلا، وقد أُسقِطَ بسبب ذلك الركن الخامس في الإسلام وهو الحج، طيلة عقود من الزمن.

وللإشارة فإنَّ هذه الظاهرة لم تكن بعيدة عن زمن القُطب فقد ذكر قبله بعقود قليلة الشيخ إبراهيم بن بِحمَان الثميني اليَسجني[44] هذه الظاهرة التي عرفها عصره بميزاب وما حوله، وقد أرجعها إلى تشبُّث الناس بعَرَضِ الحياة الدنيا ونقص الوازع الديني عندهم، فاضحاً تحجُّجَهم وتستُّرهُم بانعدام الأمن في الطريق، قائلاً: "...هذا وإنَّ الناس قد استخفوا بحق الله في الحجّ في هذا الزمان، فصار عندهم كأنه تطوعٌ وفضيلة، وأسقطوا فرضه وطرحوه بزاوية الهجران، وتقوّلوا فيه بعض الأقاويل الكاذبة، وتعلَّلوا بالعلل الواهية الساقطة، فقالوا: إنَّ طُرقه مشحونة بالآفات، مسدودة بالمخافات من كلِّ الجهات، أولاَ ينظرون إلى الناس في كل عام يرجعون من زيارة البيت والمقام سالمين الأجساد والأبدان، في كل سبيلٍ وبلدٍ من طوائف الدهر ونوائب الزمان؟! ... فلو قيل لهؤلاء إنكم قد ورثتم بمكة أو أقصى بلدٍ منها مثلاً ألف درهمٍ أو مائة دينار، لقطعوا إليها سَهل المفاوز وَوَعرَها آناء الليل وأطراف النهار، وخلعوا عن أنفسهم حينئذ ثياب العجز والكسل، وأسرعوا إليها المشي حُفاة الرؤوس والأرجل، وبلغوا إليها فرحين بلا مهملة وتوانٍ مستبشرين..."[45].

لعل القارئ يستدل من كلام الشيخ ابن بِحمان على أنَّ الناس بالفعل قد استخفوا بفريضة الحج بسبب الجهل ونقص الوازع الديني، وهو ما بقي عالقاً في اعتقادات الناس إلى زمن القُطب أطفيَّش، إلاَّ أنني لا أستبعد أيضاً العامل الأمني فهو أحد الأسباب الفعلية المباشرة والقوية لتراجع قوافل الحُجاج إلى بيت الله الحرام طيلة عقود من الزمن، إذ كانت بالفعل وفود الحجاج إلى الحجاز تعقد قبل انطلاقها في الرحلة أحلافاً وتجمع إليها ما أمكنها من القبائل في قوافل كبيرة يردُّون بها وحشية اللصوص والمغيرين الذين لا يرحمون صغيراً ولا كبيراً، والذين لا يتورعون عن إزهاق الأرواح في سبيل سرقة كلِّ ما خَفَّ وَغَلَى من متاع الحجاج المسافرين.

اصطحب القُطب أطفيَّش في رحلته هذه معظم تلاميذه النجباء المخلصين، كما أخذ معه زَوجَهُ مريامة فرطاس[46]، بعد أن استعان ببعض فَادِيهِ ممن هيَّأ له بغلاً يحمل هودج زوجِهِ، ولعل من أبرز أنصاره وأقربهم إليه في هذه الرحلة الشيخ عمر بن حمو بكلي العطفي وفي رواية رفقة والده الشيخ حمو بن باحمد بكلي العطفي، غير أني لم أجد ما يثبت ذلك، وقد تكفَّلوا بتوفير معظم أسباب الراحة والطمأنينة في تلك الرحلة ومنها الزّاد والسلاح والحماية...،

غير أن "ساعد القُطب الأيمن" وهو الشيخ عمر بن حمو بكلي كما جاء ذكره ومدح خصاله في بداية القصيدة الحجازية(47)، قد كان له دور أساسي وفعّال في نجاح هذه الرحلة الطويلة والشاقة، ولا شك أنَّ سبب اعتماد القُطب على هذا الرجل هو ما يتمتَّع به هذا الأخير من ذكاء وحصافة في الرأي مع البسالة والإقدام التي ورثها عن أبيه البطل الشيخ حمو بن باحمد.

ولا أدري إن كان مع الوفد المرافق للقُطب أناسٌ كثيرون من بني يسجن، إلاَّ أن يكون قد اختار لموعد رحلته أقربهم إليه وأوثقهم صلة به، لأنّ الكثير من المعارضين لهذه الرحلة هم من أهل بلدته، وقد وقفوا له بالمرصاد خاصة في مسألة سفر حرمه معه خارج مزاب، حتى قيل إنَّ هناك من استعد لإيقافه ومنعه من أخذ زوجه معه، حتى وإن اضطر في ذلك إلى استعمال قوة السلاح(48).

ضَرَب القُطب لمرافقيه موعدًا هو ضحى يوم الخميس للخروج من يسجن ثم من مُزاب، وقد اختار وقت الضحى لاشتغال الناس بأعمالهم وبساتينهم، كما هي طبيعة أهل بلدته فمعظمهم يشتغلون بالفلاحة في بساتينهم الموجودة في الجهة الغربية من البلدة، في حين أن باب الخروج إلى الشمال يقع في الجهة الشرقية منها، وبهذا انشغل عنه معارضوه عند انصرافه من بلدته، وتلقّاه أصحابه مع زوجه خارج سور بني يسجن فحملوها في هودج على بغلٍ كانوا قد أعدّوه لذلك، وقد جاء ذكر صاحب الهودج والبغل في آخر القصيدة الحجازية وهو السيد عيسى بن صالح(49)، كما دعا له الشيخ بالخير والبركة.

انطلق الركب في سِرّية تامة وتحت حراسةٍ مشدّدةٍ من مُرافقي القُطب باتجاه بلدة بريان التي تبعد عن مزاب بـ40كم إلى الشمال، ونجحت بذلك الخطة المُسطرة، وحُجِبَ القُطب _بحفظ الله_ عن عيون حرّاس أسوار المدينة ومن كلّ من يكيد له العَداء، ليصل إلى بريان في صباح يوم الجمعة.

وعن اسم بريان يقول القُطب في حجازيته: "ريَّان هو اسم لحافرها أضيف له البئر، أو معناه برٌّ قد ارتَوى بوصف وموصوفٍ..." (50)، ومن هنا ينطلق القُطب في بيان وشرح أصل تسمية كل مدينة ينزل بها بداية من بريان، ويفعل ذلك في كامل القصيدة الحجازية.

لم يكد يوم الخميس ينتهي ببلدة يسجن حتى كان خبر سفر القُطب مع زوجه إلى الحجّ قد بلغ أقاصي المدينة، فسارع المعارضون إلى جمع شتاتهم من أجل اللحاق بركب المسافرين قبل ابتعادهم أكثر؛ وفي تلك الأثناء كان القُطب ومرافقوه ينعمون بالراحة التامة استعداداً

لمواصلة الرحلة في تلك الليلة، وهم متيقّنون من أنَّ المناوئين لاشك سيلحقون بهم، وفعلاً صار الأمر كذلك ووقع المحذور، حيث وصلت إلى بريان مساء الجمعة جماعة من الخيَّالة تطلب لقاء القُطب وتُلحُّ في الطلب.

استسمحهم وجهاء القوم ورئيس البلدة قائلين: بأنّ القُطب ضيف بريّان وهو متعبٌ الآن وسيرى في أمرهم في صباح اليوم الموالي، وفي رواية أخرى قيل لهم: بأنّ القُطب جالس يُفتي لأهل بريان في مسائل قدَّموها إليه، ولن يستقبل أحداً من غير سكان بريان حتى يأتوا بجميع ما عندهم من المسائل؛ وقد جرت العادة أن يسافر القُطب إلى بريان مرتين في السنة من أجل إلقاء الدروس والإفتاء، ومن ثمَّ فإنّ حظ أهلها من نصيب الشيخ قد حضر ولن يشاركهم فيه أحد من أهالي ميزاب، فاقتنع الخيالة بذلك وجلسوا ينتظرون طلوع الشمس.

في تلك الأثناء كان القُطب ومن معه قد جددوا الرحلة إلى الشمال بعد أن حضَّر لهم أعيان البلدة الزاد والدليل الذي يفتح لهم الطريق باتجاه مدينة الأغواط التي وصلوها بعد مسيرة يوم وليلة.

مرَّ يومان على انتظار الخيَّالة القادمين من ميزاب لدورِهِم في مقابلة القُطب، حتى جاءهم الخبر بأن القُطب قد جدد الرحلة منذ يومين وهو الآن على مشارف مدينة الجلفة التي تبعد عن بريان بحوالي 270كم إلى الشمال، عندئذ سُقط في أيدي أولئك الخيالة ما دبَّروا وخطَّطوا، ولما علموا بأنه قد أحيط بهم استسلموا عائدين إلى مزاب وهم أذلة خانعين، لأن بُعد المسافة وقلَّة الزاد والرفيق سيُجبرهم حتماً على العودة من حيث أتوا؛ وبهذا طويت صفحة المعارضين لرحلة القُطب مع زوجه إلى الحجاز، ليُكمل بذلك ركب الحُجَّاج بقية الرحلة بسلام.

لقد تلقى القُطب والركب المرافق له في كل محطة يصلون إليها كرماً حاتمياً، وحفاوة في الاستقبال والتوديع منقطعة النظير، وهو دون شك اعتراف بمكانته العلمية ومركزه الديني والاجتماعي المرموق، فحين دخل مدينة الأغواط استقبله أهلها بحفاوة كبيرة، ثم ما لبث أن التفَّت به الجموع للتحية والسلام، واغتنم بعض الحاضرين فرصة وجوده لإلقاء بعض الأسئلة والاستفسارات في حضرته، فأجابهم القُطب مستبشراً كعادته، مرتاحاً لسؤال الناس عن شؤون دينهم، وتحيّرهم على أُخراهم كحيرتهم على شؤون دُنياهُم.

أما عن اسم الأغواط فيقول القُطب: "تسمى كذلك لأنّ أرضها بعضه منخفض وبعضها الآخر عالٍ..."(51).

بعد مسيرة يوم وليلة دخل ركب القُطب مدينة الجلفة العامرة، فحضي وفده باستقبالٍ كبيرٍ من سكانها سيما منهم جموع بني ميزاب من التجار، فهم موجودون بها بكثرة منذ قديم الزمان وخاصة منهم التجَّار من بلدة العطف (تجنينت)، الذين انصهروا في المجتمع "النَّايلي" وكوَّنوا علاقات حميمة مع سكان المدينة وكذلك مع البدو الذين يقصدون محلات المزابيين بكثرة لشُهرتهم بالصدق والأمانة.

نزل القطب ومرافقوه ضيوفاً عند المدعو باحمد بن صالح السماوي(52) وقد كان أحد تلاميذه النجباء، وهو حينئذ من التجار المزابيين المرموقين بالجلفة، وقد استدعى هذا الأخير للضيافة أيضاً عنده _بمناسبة حضور القُطب_ بعض أعيان المدينة وأشرافها ومنهم أشراف عرش أولاد نايل(53) وأشراف بن لحسن(54)، وأحد الكرماء الأسخياء ويدعى بلقاسم من أولاد بلَّحرش(55) وغيرهم، وقد أمضى القُطب معهم ساعات طيبة، كما مدحهم طويلاً وذكر مناقبهم العديدة في قصيدته الحجازية.

وعن تسمية الجلفة يقول القُطب: "تسمى كذلك لأن أهلها من طبيعتهم القُلف في السخاء والكرم، والقِلف من العَيْشِ: الرغدُ الناعِمُ، ومنها سَنَةٌ قَلْفاءُ: أي مُخْصِبَةٌ وعامٌ أَقْلَفُ مُخصب كذلك..." (56).

بعد يوم أو يومين جدد الركب الرحلة إلى الشمال باتجاه مدينة المديَّة، وفي طريقه إليها ذكر الشيخ بعض ما شاهده من طبائع الأقوام المنافية للشرع الحنيف، ومنها حلق اللحية والاستطالة في الشوارب، وقد بيَّن وجه الدِّين في ذلك، وذكر ما يلزم صاحبها من أداء الكفَّارات مع التوبة والإنابة.

وغير بعيد عن مدينة المديَّة جاءه الخبر بأنَّ الأوربيين يتحدثون عن كروية الأرض ويتمارون في ذلك فحاججهم بقوله تعالى: [وَالشَّمسُ تَجرِي لِمُستَقَرٍّ لَهَا، ذَٰلِكَ تَقدِيرُ العَزِيزِ العَلِيمِ] سورة يسين، آية 38؛ وهو الدليل الواضح على كروية الأرض وعدم استقرارها، وأنها تدور حول نفسها وحول الشمس.

ولمَّا دخل المديَّة صادف ردَّ الفرنسيين مسجداً للمسلمين كانوا قد احتلوه أو احتله أغياظ اليهود، فوقف فيه مخاطباً المسلمين ومهنِّئاً لهم على استرجاعهم له(57).

بعد مسيرة يوم وصل القطب مدينة البليدة وفيها تلقى ترحيباً جماهيرياً كبيراً من سكانها ومن التجار المزابيين بها كذلك، وقد اغتنم بعض الطلبة الفرصة للسؤال وطلب الفتوى فكان القُطب يجيبهم مستبشراً ودون تردد.

سار الأمر مع القُطب والوفد المرافق له تماماً كما عهد في كل مرحلة، فعندما دخلوا مدينة الجزائر العاصمة التي تُعرف قديماً بجزائر بني مزغنَّة، تسارعت إليه الوفود بأنواع الاحتفال ومجالس الأنس والذكر وطلب الفتوى.

وبعد أيامٍ اكترى وفدُ الحجاج سفينة إسبانية أصحابها من سكان جبل طارق، لتُقلَّهم عبر البحر المتوسط إلى الحجاز، وقد مرت السفينة بجزر صقلية وسردينيا التي تقابل تونس في البحر، كما وصفها بذلك.

وصلت السفينة التي تقلُّ وفد الحجيج إلى ميناء الإسكندرية بعد أيام قليلة، فرست هناك بعض اليوم ثم شقت طريقها باتجاه بحر القُلزم أو البحر الأحمر عبر قناة السويس، وقد وصف الشيخ أطفيَّش كيف شُقت الجبال الراسيات وصار بها معبر كبير للسفن المتنوعة.

وبعد مسيرةِ أيامٍ حل الركب في ميناء جدة وهم فرحين مستبشرين بوصولهم سالمين غانمين إلى أرض الحجاز، فساروا إلى البيت الحرام وكلهم شوق إلى رؤيته وتقبيل الحجر الأسود، فصادف دخولهم إليه نزول أسراب الحمام إليهم واقترابها منهم وكأنها جاءت تسلم عليهم، كما التفت بهم وفود الحجيج من مختلف الأصقاع ولاسيما الموافقون(58)، وقد كانت فرصة مواتية للتعارف والتواصل بين مختلف المشايخ والعلماء، ومن بعض ما طرح من المسائل على سبيل المثال: قضية جرِّ اليد على البيت الحرام حين الطواف به، وأول من بدأ النطق بلغة العرب، وقصة وضع التشكيل والنقط على آيات القرآن الكريم، ومسألة الإشارة إلى الحجر الأسود حين الزحام هل تُجزي عن اللمس أم لا؟ وغيرها من المسائل الفقهية المتعلقة بأداء مناسك الحج.

لقد عرف علماء مكة مكانة القُطب العلمية فتسارعوا إلى الجلوس إليه مباشرة عقب انتهاءه من أداء جميع المناسك، حتى قرّبوه إليهم وقدموه للدرس في حضرة الناس بالمسجد الحرام.

تناقش الشيخ أطفيَّش مع علماء مكة الراسخين أمثال: رحمة الله الهندي، وزيني دحلان، ومحمد حسبي الله، عديد القضايا الفقهية، فتبين له الموافقة والتقارب في أغلبها، كما

كانت فرصة للاستزادة من معارفهم وتنقيح الكثير من الأفكار، وقد تلقى القُطب وتلاميذه في كل ذلك إحساناً كبيراً من أهل مكة ومن مختلف العلماء الأعلام، وافترقوا بعد ذلك وقلوبهم متعلقة بتلك الأماكن الجليلة وعيونهم تسيل من فراق البيت الحرام.

اتجه ركب الحجاج قاصداً المدينة المنورة مروراً بجُعرانة وعُسفان، وفي هذه الأخيرة التقى القُطب ببعض الأشاعرة الذين بادروا بطرح بعض الأسئلة عليه فلم يكن من الشيخ إلاَّ أن يجيبهم بما علم في الموضوع، ومنها إلى صُفرى وبها قوم من الصفرية أو أتباع زياد بن الأصفر، ثم منها إلى عيون بدر ثم وادي حُنين فالطائف، وصولاً إلى طيبة أو المدينة المنورة.

نزل الحجاج ومعهم القطب أطفيَّش ضيوفاً على المدينة المنورة وزاروا قبر الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وما كانوا ليخرجوا منها لولا موعد الرحلة، فقد تعلقت أرواحهم بها فصاروا كطامع في وصل ما انفصل، وخرجوا منها ودموعهم تسيل إلى وجهة ينبُع أو الينبوع وهي مدينة على ساحل البحر الأحمر تقابل المدينة المنورة في نفس الخط بينهما مسيرة ليلة.

ركب وفد الحجاج السفينة التي أقلَّتهم من ميناء ينبُع مروراً بقناة السويس فميناء الإسكندرية نزولاً بميناء تونس الخضراء.

نزل وفد الحجاج من السفينة بأرض تونس وساروا فيها أياماً، زاروا خلالها الجامع الكبير أو جامع الزيتونة، كما انعطفوا عند بعض المزابيين المقيمين بتونس ومنهم طلاب العلم والتجار الذين فرحوا كثيرًا بلقائهم، ومن بين من ضفر بضيافة القُطب عنده إبراهيم بن عمر وهو أحد أعيان المزابيين بتونس، وقد أحسن إكرام القُطب وأنزله منازل الخلفاء، وفعل كذلك مع جماعة الطلبة الذين معه، فأحبَّ القُطب لقائه حتى إنه عندما جدد للرحلة صعب عليه كثيراً فراقه.

بعد مسيرة أيام دخل القُطب أطفيَّش مدينة بُونة وهي المعروفة اليوم بعنّابة إحدى عواصم الشرق الجزائري الساحلية، فتلقوا ترحاباً وإكراماً من الناس في كامل طريقهم، وقد نزل القُطب ضيفاً على المدعو يحي بن صالح وهو حفيد الشيخ ضياء الدين عبد العزيز الثميني، وأحد أعيان بني مزاب البارزين في مدينة عنّابة، وفيها أيضاً الأجودان عيسى بن صالح وعيسى بن الحاج، وهما كذلك من تجار بني يسجن المرموقين بعنابة.

ذكر القُطب بعد ذلك أنّ الركب سار يريد الخروج من عنّابة فتلقاهم عساكر الاحتلال الفرنسي قصد تفتيشهم، ففتشوا الجميع إلا القُطب وزوجه فإنهم لم يقتربوا منهم بتاتاً، وذلك بحفظ الله ورعايته سبحانه.

بعد مسيرة أيام وصل الوفد مدينة قسنطينة، وهي إحدى عواصم البلاد الشرقية الداخلية، ومنها إلى ڤالمة فباتنة ثم جَيبُ الأمير فبسكرة، وكلها مدن داخلية في الجهة الشرقية من الجزائر، وصولاً إلى شط الجريد حيث البوابير التي تعمل على استخراج الملح وتجفيفه ونقله.

لم يفصل القُطب بعد ذلك في المراحل التي تلي هذه المرحلة، غير أنه من الممكن أن يكون قد سلك نفس طريق الذهاب أي دخل الجلفة ثم الأغواط فبريان فمزاب، أو أنه سلك طريق الجنوب أي من بسكرة باتجاه توڤرت وصولاً إلى القرارة فبريان فوادي مزاب.

دخل القُطب مدينته بني يسجن مطمئنًا وسط احتفال جماهري حاشد محتفٍ بعودة عالمهم سالمًا غانمًا، فأثنى القُطب طويلاً على كل من ساهم في إنجاح رحلته التاريخية تلك، ولاسيما يوسف بن عيسى بن صالح صاحب الهودج والبغل الذي نقل زوج الشيخ إلى الحجاز ذهابًا وإيابًا.

من فوائد الرحلة:

لقد أولى السلف _رحمهم الله_ لتدوين الرحلات عناية كبيرة، فصنفوا لها وسجلوا دقائقها، ومنهم من بذل جهدًا لا يستهان به فنظم رحلته شعراً حتى تنال مكانها في عقول وقلوب السامعين، وحاول تسجيل تفاصيل الأحداث بكثير من التحري والصدق في عرض الوقائع، وتفقد أوضاع البلاد الإسلامية، تعبيراً عن تواصل المسلمين مع بعضهم، حتى وإن تباعدت الأمصار وطالت المسافات بينهم، إلاَّ أن معظمهم استطاع التواصل مع كل من تعرف عليهم في رحلته، فحدثت بينهم المراسلات الأدبية المتنوعة وتبادل الكتب وغيرها... وقد سجل لنا التاريخ بعض العلاقات التي أثمرت وصنعت أجواء مفعمة بالنشاط، ووطدت العلاقات بين العلماء فلم يكتفوا بالتواصل بينهم فقط بل نقلوا ذلك إلى طلابهم ومحبّيهم، وفتحوا مجالات جديدة من صيد العلوم بإنشائهم ما يُعرف بـ"البعثات العلمية"، فقامت بعض الأنظمة بإشارة من علمائها بفتح معاهد تقوم برعاية شؤون الطلبة الوافدين إليها للانتهال من

معين علمائها، ومن تلك البلدان التي أقام بها الطلبة الجزائريون على سبيل التمثيل مصر حيث جامع الأزهر، وتونس حيث جامع الزيتونة، والحجاز حيث الحرم المكي والمدني.

لقد مكث القُطب في مكة مجاوراً سنة كاملة، ودرَّس خلال وجوده هناك كتاب: "السنوسية في عقائد المالكية"، ولو أنَّ درس هذا الكتاب وشرحه من طرف القُطب أطفيَّش لم يصل إلينا، ثم دَوَّنَ في تلك الرحلة أيضاً معظم ملاحظاته ولقاءاته مع الشخصيات والعلماء، وألَّف فيها إلى جانب ذلك كتابه الشهير في المنطق وهو: "إيضاح المنطق في بلاد المشرق"، وقد زار مصر بعدها وجلس إلى علماء الأزهر فيها وإلى الطلبة المغاربة المتمدرسين هناك من الإباضية، والذين كانوا يقيمون بوكالة الجاموس قرب مسجد ابن طولون، كما اقتنى من رحلته تلك ما استطاع من الكتب، وبعث ببعضها إلى سلطان زنجبار ليطبعها وينشرها...، فقد كان الشيخ مهتماً أشد ما يكون بنشر العلم في كل البلاد الإسلامية...، وربما نسخ أحد علماء الهند والبلاد الإسلامية المجاورة لها بعض مرويات القطب أطفيَّش أثناء مجاورته بالحجاز، وهو ما يجدر البحث عنه في خزائن المخطوطات بتلك البلدان الإسلامية.

وإنَّ من أهم ما يمكن التعليق عليه والوقوف عنده من الفوائد العديدة لرحلة القطب هو لقاؤه بالعلماء الأعلام وتدريسه الناس بالحرم المكي والمدني، والتفاف الطلبة على اختلاف مشاربهم من حوله، وذلك من أجل اقتناص الفوائد العلمية المتنوعة، ولم يكن القُطب في منهجه متعصباً لفكرة ما أو اتجاه مذهبي معيّن بل كان متفتحاً على الجميع يسمع كل الآراء ويهتم بشؤون المسلمين في كامل البلاد الإسلامية، وأكثر من ذلك فقد انبرى فاضحاً أنواع الاستعمار مبيناً للناس دسائسه وحبائله في استعباد الشعوب، ومبصِّراً في ذلك المسلمين في مختلف الأقطار التي زارها أو راسل علمائها.

ومن فوائد رحلة القطب الجليلة أيضاً إنهاؤه لمرحلة تاريخية عصيبة وتصحيحه لمفهوم خاطئ ساد ميزاب وما حولها ردحاً من الزمن، وربما بلدان إسلامية أخرى، والذي كان يقضي بعدم السماح للمرأة بالسفر إلاَّ لضرورة قُصوى كالعلاج مثلاً، أمَّا ما سوى ذلك فلا؛ متحجّجين ومتذرعين بالحجج الواهية.

نماذج من قصيدة القُطب الحجازية:

01 هَجَرنَــا مَسَــاقِطَ الــرُّؤُوسِ وَمَــا نَــرَى سِوَى الحَجِّ إِنَّ الحَجَّ[59] قَد حَانَ أَنْ يُرَى

02 وَغَيــرَ اعتِمَــارٍ وَالزِّيَــارَةِ لِلنَّبِــي ... عَلَيــهِ الصَّــلاةُ وَالسَّــلاَمُ زَهَــا الثَّــرَى

03 فَلِلَّــهِ حَمــدٌ حَمــدُ فَــانٍ لِــذِي البَقَــا ... وَحَمــدُ فَقِيــرٍ لِلغَنــيّ عَــنِ الــوَرَى

04 خَرَجنَــا بِضَــحوَةِ الخَمِــيسِ بِمِثــلِ مَــا ... خَمِيسٍ، وَنَحـنُ فِـي خَـلاَءٍ عَـنِ المِـرَا

05 وَفِينَــا فَتــىَ الفِتيَــانِ أَشــجَعُ مَــن أَرَى ... وَأَصــدَقُهُم حُبًّــا وَأَيقَــظُ مَــن سَــرَى[60]

06 وَأَثقَـــبُهُم ذِهنًـــا وَأَطـــوَلُهُم يَـــدًا ... وَمَجــرَى أَبِيــهِ[61] فِــي شَــمَائِلِهِ جَــرَى

07 أَلاَ إِنَّــهُ ابــنُ السَّــيِدِ المُنتَخَــى عُمَــر[62] ... تَعَبـــدَلَ مَـــرَّتَينِ لِلخَيـــرِ مَصـــدَرَا

08 فَيَــا لَيتَــهُ فِــي صُــحبَتِي كُــلَّ رِحلَــةٍ ... إِلَــى مَكَّــةَ الغَــرَّاءَ فَاتِحَــةِ القُــرَى[63]

12 فَتَـا اللهِ، إِنَّ الحَــجَّ فَـرضٌ وَلَـو عَلَـى النِّـ ... ـسَاءِ _إِن اســتَطَعنَ_ حَقًّــا بِــلا افتِــرَا

13 مَــعَ الــزَّوجِ أَو مَــعَ مَحــرَمٍ أَو جَمَاعَــةٍ ... ثِقَــاتٍ وَأَقوِيَــاءَ فِــي حَــدَثٍ عَــرَا

14 وَحَــجٌّ امــرِئٍ بِــالزَّوجِ سَــبعُونَ حَجَّــةً ... وَوَاحِــدَةً وَالحُكــمُ مِــن أَثَــرٍ طَــرَا

15 فَقَــد جَــاءَ أَنَّ فِعــلَ ذِي الــزَّوجِ مُضَــعَّفٌ ... بِسَــبعِينَ وَالــدَّاعِي كَفَاعِــلِ مَــا احتَــرَا

21 فَرَيَّـــانَ هُـــو اســـمٌ لِحَافِرِهَـــا وَقَـــد ... أُضِــيفَ إِلَيــهِ البِيــرُ تُطــوَى وَتُبتَــرَى

22 وَقُــل إِن تَشَــأ مَعنَــاهُ: بَــرٌّ قَــد ارتَــوَى ... بِوَصــفٍ وِمَوصُــوفٍ وَتَركِيبُــه اجتَــرَى

23 وَمِن بَعدِهِ الأَغوَاطُ[64]، أَغوَاطُ مَن حَضَر ... وَشَــرقٍ، وَقَــدمًا كَــانَ مِــن أَهلِهَــا القِــرَى

24 تُسَـــمَّى لأَنَّ أَرضَـــهُ بَعضُـــهَا سَـــفَل ... وَبعـــضٌ عَـــلاَ، وَاللهُ مَـــا يَشَـــا بَـــرَا

87 دَنَونَــا فَــدَانَانَا الحَمَــامُ كَمَــن أَتَـــى ... يُسَـــلِّمُ وَهُـــو آمِـــنٌ إِثــرَ[65] اســـتَرَا

88 وَقَــد أَكثَــرَ السُّــؤَالَ فــي مَكَّــةَ المُــوَا ... فِقُــونَ وَأَصــحَابُ المَــذَاهِبِ وَاحتَــرَا[66]

89 فَعَــن جَــرِّ بَعــضِ الطَّــائِفِينَ يَــدًا عَلَــى ... جِــدَارِ الحَطِــيمِ قُلــتُ: جُــوزٌ بِحَــرفِ رَا

90 لأَنَّ الطَّـــوَافَ عِنــــدَ ذَاكَ بِبَعضِـــهِ ... عَلَــى بَعــضِ بَيــتِ اللهِ فَــالفَرضُ قَــد جَــرَى

91 سِــوَى مَــا نَشَــاءُ وَقَــولِ أَربَــعِ أَذرُعٍ ... وَسَـــبعُ ثَـــلاَثٍ أَو سِـــوَاهُ فَبِـــالمِرَا

92 وَنَــاوِي المقَــامَ[67] قِبلَــةً لاَ صَــلاَةَ لَــهُ ... وَلاَ لَــبسُ ثَــوبٍ وَاصِــفٍ مِثــلَ مَــن سَــرَى

140 وَلَمَّـــا اعتَرَفنَـــا وَامتَنَينَـــا[68] وَوَادَعُـــوا ... مَعِــي البَيــتَ بَيــتَ رَبِّنَــا افتَرَقُــوا افتِــرَا

141 وَأَبكَــى فِــرَاقُ البَيــتِ عَينِــي وَأَحرَقَــا ... بِــهِ القَلــبَ إِذ وَادَعتُــهُ أَيَّمَــا احتِــرَا

213 أَقمنَـــا وَسِـــرنَا وَالأَنَـــامُ بِمَنظَـــرٍ ... إِلَينَــا عَلَــى الإِحسَــانِ حَتــىَّ النُّصَــيرَى

214 بِقَسَنطِينَةَ[69] وَالأَصلُ قَسَنطِينُ وَهُو مَن ... بَنَاهَـــا وَزِيـــدَ التَّـــا جَلَّتـــهُ العَبَـــوتَرَى

215 وَقَالَـــمَةُ[70] وَأَصـــلُهَا قَـــلَّ مَاؤُهَـــا ... أَو قَطَعَــت أَصــلَ العِــدَا بِــالحَبَيكَرَى

216 وَبِتنَـــا[71] وَأَصـــلُهُ بَقِينَـــا مَبَاتَنَـــا ... فَحُـــرِّفَ وَأُكِّـــدَ رَاسِـــمُهَا أَيَّمَـــا كَـــدرَا

217 بِجَيـــبِ الأَمِيـــرِ الجُنـــدِ: إِنَّ مَبَاتَنَـــا ... مَبَـــاتٌ بِأَمسِـــنَا الَّـــذِي اختَـــرَم اختِـــرَا

218 وَذَاكَ زَمَـــانُ فَـــتحِ مِصـــرَ هَتَـــاكَ فـــي ... يَسَـــارِ الَّـــذِي يَمضِـــي لِبِسـكَرَةَ اقتَـــرَا

219 بِفَــتحٍ وَكَســرِ البَــاءِ وَاللَّفــظُ مِــن كَــربٍ ... جَرِيـــدٍ يَمَـــامٌ فَوقَـــهُ وَالحُبَيـــرَا

221 فَعَوَّضَـــنِي رَبِّـــي كَرِيمًـــا لَـــهُ أَبٌ ... كَـــرِيمٌ وَأَجـــدَادٌ كِـــرَامٌ لَهَـــا انـــدَرَى

222 جَـــوَادٌ تَـــلاَهُ الجُـــودُ مِـــن سِـــتَّةٍ وَقَـــد ... فَـدَتـهُ نُفُـوسُ حَاسِـدِيهِ عَلَـى اعتِـرَا

223 إِذَا هَـمَّ أَمضَـى هَمَّـهُ فَيُصِـيبُ مَـا — يَـرُوقُ العُقُـولَ فَهِـيَ فِيـهِ بِغَيـرَا

224 كَهَودَجِـهِ الَّـذِي عَلَـى بَغلِـهِ رَسَـا — كَقَبضَـةِ جِصٍّ أُحكِمَت فَوقَ قَنصَرَى[72]

225 فَزَوجِـي فِيـهِ مِثلُهَـا فِـي أَرِيكَـةٍ — فَلَم تَخشَ وَقصًا[73] أَو سُقُوطًا بِزَيغَرَى

226 إِلَـى أَن وَصَـلنَا بَلـدَةَ الشَّـيخِ قَاسِـمٍ — وَأَشـيَاعِهِ فِـي الـدِّينِ فِـي لَيلَـةِ البَـرَا

227 هُنَـاكَ تَلَقَّانَـا بِوَجـهٍ مُقَسَّـمٍ — يُنَـوِّرُ بِـالتَّقوَى الـدُّجَى وَالغَمَيـدَرَا

228 فَمَـا لَبِثـتُ أَن شَـاهَدتُ دَارَ يُوسُـفَ — بـنَ عِيسَـى بـنَ صَـالِحٍ[74] بِيَسجَنَ ذَا

229 جَـزَى اللهُ عِيسَـى ذَا الكِـرَامِ وَهـوَدَجٍ — وَبَغـلٍ وَأَبقَـى فِـي وَلَايِـدِهِ[75] كَـرَا

230 غِنَـىً وَاعتِـزَازًا جَامِعًـا وَكَرَامَـةً — وَسِـترًا وَحِفظًـا لَـيسَ يَأسَـى وَلَا سَـرَا

231 أُولَئِـكَ أَحبَـابِي نَـأَوا فَأَصِـيدهُم — بِأَشـرَاكِ أَحـلَامٍ فَبِاليَقظَـةِ انخَـرَا

232 فَوَاهًـا وَلَكِـن تَسَـتَّرَتِ السَّـمَا — فَأَطمَاعُنَـا فِـي اللهِ إِذ نُـورُهُ وَرَى

تمت في 232 بيتاً

<u>الخلاصة:</u>

يمكن القول بأنَّ ما أثبته القُطب أطفيَّش في رحلته من ملاحظات، وما أورده من معلومات، وما وضعه من تعاليق، يتّصف بمميّزات يمكن أن تُحدّد القيمة التّاريخية والاجتماعية لهذه الرحلة، كما يمكن أن تحدد مستواه الفني والأدبي... ولعل من فوائد رحلته ما يأتي:

إنَّ أسلوب القُطب في كتابة رحلته وخاصة في نظمها شعراً على شكل مقصورة _على ما في شعره من جوازات_ يعكس رقيَّ أدبه في عصر تخلّفت فيه علوم العربية بسبب السياسات الاستعمارية البغيضة وتدني المستوى الثقافي، وهو ما ألزم معظم الرحّالة المغاربة بتدوين رحلاتهم بكثير من الألفاظ العامّية، في حين التزم القُطب أطفيَّش في نظمه قصيدته باللغة العربية الراقية، مع التفنن والإبداع فيها، لذلك فإنه يمكن اعتبار رحلة القُطب أطفيَّش من

المصادر الأساسية في التعرف على أوضاع اللغة العربية في تلك الفترة، وكذا التعرف على المسائل الفقهية المطروحة في ذلك العهد وفي مختلف الأمصار.

كما كانت الرحلة فرصة لخلق أجواء من التواصل الإنساني الهادف بين المشرق الإسلامي ومغربه، خاصة لما كانت بيد العلماء الأعلام، ومن هنا فإنه يمكن اختصار آثار رحلة القُطب في بعث التواصل بين المشرق والمغرب فيما يأتي:

1- التأريخ لتراث الجزائر خصوصاً والعالم الإسلامي عموماً.

2- كتابة الرحلة الحجّية المغربية شعراً، تحدّ كبير في زمن تراجعت فيه اللغة العربية عموماً.

3- التواصل بين علماء العالم الإسلامي عند التقائهم في الحجاز ومصر وتونس وغيرها.

4- تفقد أوضاع المسلمين في كامل أقطار العالم الإسلامي.

5- عرض العلماء لجديد اجتهاداتهم، والتعرف والاعتراف بجهود بعضهم البعض.

6- استعراض أهم وقائع المسلمين في كل فترة تاريخية ومحاولة تصحيح بعضها.

7- التعرف على مختلف الجوانب الحياتية الأدبية والسياسية والاقتصادية... في مختلف الأمصار.

8- التعريف بمؤلفات العلماء وما اشتهر منها وذاع صيته في كل فترة تاريخية.

9- إيجاد أجواء من التواصل الإخواني من خلال المراسلات المختلفة وتبادل الكتب وغيرها.

هذه بعض أهم الملاحظات التي وقفت عليها من خلال قراءتي المتأنية لرحلة القُطب الحجازية، ولاشك أن هناك غيرها من الآثار الكثير، قد يتوصل المتأمل لاستخراجها والتعليق عليها بما شاء.

إنّ رحلة القُطب الحجازية قد ضربت لنا مثالاً يُحتذى في التواصل بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، كما عكست جوانب فاضلة من أخلاق العلماء، ونقلت لنا صوراً حية عن طبائع المسلمين في تلك الحقبة التاريخية المهمة، وموضوع الرحلات الحجّية ما يزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة والتحقيق.

المصادر ومراجع:

1- يحي بن بهون حاج امحمد، رحلة القطب، دراسة وتحقيق، العالمية للخدمات الطباعية، الجزائر، ط1، 2007.

2 - ملحق السير، إبراهيم أبو اليقظان، مخطوط، ثلاثة أجزاء، منه نسخة مصورة بدار إروان، العطف، غرداية.

3 - معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، محمد ناصر وسلطان بن مبارك الشيباني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006.

4 - معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، مجموعة من الباحثين، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 1999.

5 - محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، المطبعة التعاونية، الجزائر، 1965، ج1.

6 - حمو عيسى النوري، دور المزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة، ط2، د.ت، ج1.

7- إبراهيم حفار، السلاسل الذهبية، مخ، مكتبة القطب بني يسجن.

8 - امحمد بن يوسف أطفيَّش، كشف الكُرب، طبع وزارة التراث، سلطنة عُمان، ط1، 2000، ج1.

9 - إبراهيم بابزيز، خطبة بمناسبة مهرجان القطب 1981، رحلة القطب إلى وارجلان، أعمال المهرجان، مكتبة الحاج سعيد محمد، جمعية الشيخ أبي إسحاق لخدمة التراث غرداية، الجزائر.

10- امحمد بن يوسف أطفيَّش، إيضاح المنطق ببلاد المشرق، مخ، مكتبة الاستقامة ببني يسجن، رقمه في الخزانة (الأولى): 18.

11- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط11، 1995.

12- القُطب أطفيَّش، الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، طح، مكتبة القطب، بني يسجن.

13- القُطب أطفيَّش، إن لم تعرف الإباضية، طح، مكتبة القطب، بني يسجن.

14- القُطب أطفيَّش، كتاب تعليم الرسم، طح، مكتبة القطب، بني يسجن.

15- أحمد بن حمزة الرفاعي، رسالة إلى قاضي الجماعة الإباضية بمُعسكر عمالة وهران، 3 صفحات، نسخة بحوزة الباحث.

16– إبراهيم بن بِحمان الثميني، مختصر المناسك ومهذب المسالك، مكتبة القُطب، بني يسجن، مخ.

17– لقاء مع الحافظ الحاج سليمان بكاي، قيّم مكتبة الاستقامة، ببني يسجن، بتاريخ: 2007/07/17.

18– لقاء مع الأستاذ المحامي: سماوي عمر بن عيسى، بمكتبه بغرداية، بتاريخ: 2007/07/15.

19– لقاء مع المؤرخ الأستاذ المختار اسكندر، بمنزله بحي المصلى بدينة المديّة، ديسمبر 2007.

---

1 – آل بامحمد بن عبد العزيز: من أكبر عشائر بني يسجن وأشهرها إلى اليوم وتحوي عائلات عريقة في العلم والدين، وقد رأيت دفتراً صغيراً بمكتبة الاستقامة ببني يسجن يحوي شجرة نسب هذه العشيرة.

2 – ينظر: ملحق السير، إبراهيم أبو اليقظان، ج3 ص 153، مخطوط.

3 – عبد الله بن حميد السالمي (نور الدين): (1286–1332هـ) علم من أشهر علماء عُمان في العهد الحديث، له مؤلفات عديدة تعد مرجعًا في العقيدة والتوحيد منها: "مشارق الأنوار"، و"مدارج الكمال" وغيرها، لقبه القُطب بـ"نور الدين"، وقد عاش 46 سنة فقط وكأنها لبركتها مائة سنة. ينظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، تأليف: د.محمد صالح ناصر وسلطان بن مبارك الشيباني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006، ص 271–273.

4 – هكذا تذكر معظم المصادر ولا أدري بالضبط سببا غير هذا لانتقال والد القطب إلى مدينة غرداية.

5 – البيتان لأبي العلاء المعري، ينظر: https://www.aldiwan.net/poem23561.html

6 – ينظر: محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، المطبعة التعاونية، 1965م، ج1 ص290 وما بعدها.

7 – إبراهيم بن يوسف: الأخ الأكبر القُطب، تلميذ الشيخ عبد العزيز الثميني، وجد أبو إسحاق إبراهيم أطفيَّش (ت: 1303هـ/1886م)،

ينظر بتفصيل: معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، ج2 ص71.

8 – سعيد بن يوسف وينتن: من حكماء مزاب على عهده، ناصر القُطب في نهضته العلمية بعد نبوغه، (حي في: 1267هـ/1847م)،
ينظر بتفصيل: نفسه، ج3 ص387.

9 – عمر بن سليمان نوح: من علماء بني يسجن، خلَّف بنتًا فاضلة تزوَّجها القُطب فوهبت له الخزانة التي ورثتها عن أبيها، (ت:1292هـ/1875م)، ينظر: نفسه، ج3 ص643.

10 – سليمان بن عيسى: من علماء بني يسجن وأبطالها، تلميذ ضياء الدين الثميني، وصاحب مدرسة علمية رائدة (حي في: 1265هـ/1848م)، ينظر: نفسه، ج3 ص433 وما بعدها.

11 – ينظر: ملحق السير، إبراهيم أبو اليقظان، ج3 ص 153 وما بعدها، مخطوط.

12 – خزانة الشيخ ضياء الدين الثميني هي المعروفة اليوم بمكتبة الاستقامة ببني يسجن، غرداية، الجزائر.

13 – عائشة نوح: (ت: 1357هـ/1938م) من عالمات بني يسجن، أخذت العلم عن والدها وعن زوجها القُطب الذي وهبت له خزانة أبيها، ينظر بتفصيل: معجم أعلام الإباضية، ج3 ص499.

14 – لم ينفرد بهذه الرواية إلاَّ الشيخ حمو عيسى النوري، نقلا في رواية عن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش، ينظر: حمو عيسى النوري، نبذة من تاريخ المزابيين، ج1 ص326.

15 – سليمان باشا الباروني: من زعماء النهضة العربية الإسلامية الحديثة بليبيا، عالم وزعيم مجاهد وأديب، (1870م/1940م)، ينظر بتفصيل أكثر: معجم أعلام الإباضية، ج3 ص426 وما بعدها.

16 – سعيد ابن تعاريت: من شيوخ جزيرة جربة البارزين، صاحب "رسالة في تراجم علماء الجزيرة"
(ت: 1289هـ/1872م)، ينظر: نفسه، ج3 ص375.

[17] – إبراهيم أبو اليقظان: (1888م/1973م) من أعلام الجزائر في العصر الحديث، يعتبر شيخ الصحافة الجزائرية المجاهدة، أصدر ثماني جرائد وطنية إسلامية باللغة العربية بين 1926 و1938م. ينظر: نفسه، ج2 ص52 وما بعدها.

[18] – أبو إسحاق إبراهيم أطفيش الجزائري: (1886/1965م)، من أعلام الجزائر والعالم الإسلامي، عالم وسياسي ومجاهد، وهو شيخ المحققين، من مؤسسي حزب الدستور التونسي، ومؤسس مجلة "المنهاج" بمصر، له تآليف وتحقيقات لكتب عديدة، ينظر: نفسه، ج2 ص44 وما بعدها.

[19] – بابكر بن الحاج مسعود: (ت: 1325هـ/1907م) قاضي بالمحكمة الإباضية بغرداية، يعد من بين تلاميذ القُطب النابغين. نفسه، ج2 ص133.

[20] – صالح بن عمر لعلي: (1870/1928م)، من أجلة علماء بني يسجن ومزاب، من أبرز تلاميذ القُطب وقد خلفه في ميدان الإصلاح والنهضة العلمية الحديثة، ينظر: نفسه، ج3 ص475 وما بعدها.

[21] – صالح بن يحي آل الشيخ: (ت: 1948م)، من رجال بني يسجن الثوريين والوطنيين البارزين، العضد الأيمن للشيخ عبد العزيز الثعالبي وأحد مؤسسي الحزب الحر الدستوري التونسي، ممن كان له السبب في نجاح مهمة الحزب خاصة في جمع التبرعات . نفسه، ج3 ص487 وما بعدها.

[22] – عمر بن حمو بكلي: (1837/1922م)، من أعلام بلدة العطف البارزين، ومن خيرة طلبة القُطب، وهو صاحب آثار ومواقف تاريخية مشهودة. ينظر: نفسه، ج3 ص632 وما بعدها.

[23] – يحي بن صالح: (1867/1938م)، من مدينة مليكة بمزاب، وهو قاضيها المفوض بتعيين من شيخه القُطب، استقر في منصبه مدة 36 سنة ولم يُنقَض له فيها أيٌّ حُكم. ينظر: نفسه، ج4 ص964.

[24] – الحاج عمر بن يحي: (1858/1921م)، من أعلام القرارة ومزاب، ومن بين أنجب تلاميذ القُطب، يعتبر "معهد الحياة" امتداد لمعهده الإصلاحي. ينظر: نفسه، ج3 ص654 وما بعدها.

[25] – محمد بن صالح بن يحي الثميني: (1970/1897م)، أحد أفذاذ بني يسجن ورجالها المخلصين، ومن الوطنيين البارزين، عضو اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي، ومبعوث الحكومة المؤقتة الجزائرية إلى أمريكا والمغرب. ينظر: نفسه، ج4 ص803 وما بعدها.

[26] – إبراهيم بن بنوح مطياز: (1981/1885م) من علماء بني يسجن النابغين، من أنصار نادي الترقي التابع لجمعية العلماء، وله كتاب "تاريخ وادي ميزاب". ينظر: نفسه، ج2 ص19 وما بعدها.

[27] – ينظر تيسير التفسير، ج6 ص49. والسلاسل الذهبية، إبراهيم حفار، مخ، ص41.

[28] – ينظر: ملحق السير، إبراهيم أبو اليقظان، ج3 ص 154 وما بعدها، مخطوط.

[29] – امحمد بن يوسف أطفيَّش، كشف الكُرب، طبع وزارة التراث، سلطنة عُمان، ط1، 2000، ج1، ص 86.

[30] – ينظر: إبراهيم بابزيز، كلمة ألقاها بمناسبة مهرجان القطب، حول رحلة هذا الأخير إلى وارجلان، أعمال المهرجان، مكتبة الحاج سعيد محمد، جمعية الشيخ أبي إسحاق لخدمة التراث غرداية، الجزائر، (محاضرة مرقونة).

[31] – عادة ما يلقّب الحاج الماكث في الحجاز بالمجاور لبيت الله ومن هؤولاء تلقب الزمخشري صاحب الكشّاف بهذا فيقال له "جار الله الزمخشري".

[32]. يوجد متن السنوسية نظمًا في بعض الكتب الحجرية، أمَّا شرحه من طرف القُطب فلم يصل إلينا بَعد..

لقاء مع الحافظ الحاج سليمان بكاي، بمكتبة الاستقامة، ببني يسجن، بتاريخ: 2007/07/17.

[33]. ويوجد هذا الكتاب مخطوطًا بمكتبة الاستقامة ببني يسجن، رقمه في الخزانة (1): 18، وفي الفهرس: 212، ويقع في 239 صفحة، قياس 27×19سم، كامل، وهو بخط القُطب أطفيَّش _رحمه الله_.

[34]. أحمد بن زِيني دحلان: (1232_1304هـ/1817-1886م)، فقيه مكي مؤرخ تولى الإفتاء والتدريس بمكة، وفي أيامه أنشئت أول مطبعة بمكة فطبع فيها بعض كتبه ومات

بالمدينة، من تصانيفه: "الفتوحات الإسلامية". ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط11، 1995، ج1، ص130.

محمد حسب الله بن سليمان المكي الشافعي: (1244_1335هـ/1828_1917م)، فقيه أصولي، من آثاره: "الرياضة البديعة في أصول الدين وبعض فروع الشريعة"، وحاشية على مناسك الحج للخطيب الشربيني. ينظر: نفسه، ج6، ص152.

رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي الحنفي: (ت: 1303هـ/1888م)، نزيل الحرمين، باحث، عالم بالدين والمناظرة، جاور بمكة وتوفي بها، له كتب منها: "إظهار الحق"، جزآن، وهو من أفضل الكتب في موضوعه. ينظر: نفسه، ج3، ص18.

35. محمد حقي بن علي بن إبراهيم النازلي: (1301هـ/1884م)، فاضل متصوف من علماء "آيدين" توفي بمكة، له مؤلفات عديدة منها: "السنوحات المكية" و"تفهيم الإخوان تجويد القرآن". ينظر: السابق، ج6، ص108.

36. يعني بداية العمل بالطباعة الحجرية.

37 – ينظر: القُطب أطفيَّش، الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، طح، ص240.

38 – ينظر: القُطب أطفيَّش، إن لم تعرف الإباضية، طح، ص10 و11.

39 – ينظر: نفسه، ص11 و12.

40 – ينظر: القُطب أطفيَّش، كتاب تعليم الرسم، طح، ص10 و11.

41 – هو القُطب أطفيَّش نفسه.

42 – من تلاميذ القُطب أطفيَّش الذين قام بتعيينهم بأمر منه في مدينة معسكر (غرب الجزائر)، وقد ترك رحلة حجازية تعرف بالتحفة البهية في الرحلة الشرقية، طبعت بمصر، سنة 1914م.

43 – رسالة من الشيخ أحمد بن حمزة الرفاعي إلى قاضي الجماعة الإباضية في أيالة مُعسكر عمالة وهران، 3 صفحات، نسخة مصورة بحوزة الباحث.

44. إبراهيم بن بِحمان: (ت: 1832هـ/1817م)، عالم جليل عاصر الشيخ ضياء الدين عبد العزيز الثميني، له مؤلفات عديدة ومراسلات تاريخية مهمة مع داي الجزائر حسن باشا الدُّولاتلي بخصوص قضية صالح باي. ينظر: معجم أعلام الإباضية، ج2، ص22.

[45]. إبراهيم بن بِحمان الثميني، مختصر المناسك ومهذب المسالك، مكتبة القُطب، بني يسجن، مخ، ص4، 5.

[46]. هي زوجة القُطب الثالثة، من عائلة فرطاس من بني يسجن، لقاء مع الحاج سليمان بكاي، 2007/07/17.

[47]. لقد مدحه القُطب كما مدح أهل قريته العطف، الأبيات من 5 إلى 10، ينظر: القصيدة الحجازية.

[48]. هَمَّ بذلك أفراد من أقاربها، ذكر لي ذلك الحاج سليمان بكاي، في نفس اللقاء بتاريخ: 2007/07/17.

[49]. لعله من آل عشُّو من بني يسجن، ذكر لي ذلك الحاج سليمان بكاي، في نفس اللقاء بتاريخ: 2007/07/17.

[50]. ينظر: القصيدة الحجازية، القُطب أطفيَّش، البيتين 21، 22.

[51]. ينظر: القصيدة الحجازية، القُطب أطفيَّش، البيت 24.

[52]. باحمد بن صالح: من آل السماوي من العطف، من تجار مدينة الجلفة المرموقين على عهده، وقد ورد على هامش النسختين (ع) و(ب): [هو جد حمو السماوي]، وهو ما أكده لي بعض آل سماوي. وهو سليل عائلة مرموقة، شارك معظم أبنائها في الثورة التحريرية المظفرة، ولا زال لبعضهم تجارة وعقارات بالجلفة ومسعد.

لقاء مع الأستاذ: سماوي عمر بن عيسى، بمكتبه بغرداية، بتاريخ: 2007/07/15.

[53]. أولاد نايل: من أكبر القبائل في الجزائر تنحدر من أصول عربية، تنسب هذه القبيلة إلى محمد بن عبد الله سيدي نايل بن الأمير إدريس بن عبد الله الكامل مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى هو عبد الله الكامل بن الحسن المتن بن الحسن السبط من ذرية الإماما علي كرم الله وجهه وفاطمة الزهراء بنت محمد ﷺ

[54]. أولاد بن لحسن: نسبة إلى السبط الحسن بن الإمام علي كرم الله وجهه، وهو عرش شهير بالجلفة إلى اليوم.

[55]. أولاد بن لحرش: من أعرق العروش في مدينة الجلفة وأشهرها، ينحدر منها آل بن شريف المعروفين.

56. ينظر: القصيدة الحجازية، القُطب أطفيَّش، البيت 24.

57. هذا المسجد هو المسجد الحنفية بمدينة المدية، وهو من أعرق المساجد بها، وقد ذكر لي الباحث الشيخ المختار اسكندر بأن المسجد الحنفي كان قد اغتصب من طرف الفرنسيين ثم ردّ للمسلمين في 1886 وهي السنة التي حج فيها القُطب؛ لقاء مع المؤرخ الأستاذ المختار اسكندر، بمنزله بحي المصلى بمدينة المدية، ديسمبر 2007.

58. الموافقون: عبارة يرددها القُطب أطفيَّش ويقصد بها أصحاب المذاهب الإسلامية السنية وهي توافق مذهبه الإباضي.

59 – إيذان من الشاعر بانطلاق موسم الحج، وبالتالي الرحلة لأداء الركن الخامس من أركان الإسلام.

60 – السَّرى: كالهُدَى: سَيْرُ عامَّةِ اللَّيْلِ. وفي قول القُطب "وأصدقهم حُبًّا.." تأكيد على ماكنة الشيخ عمر بن حمو في قلب شيخه وأستاذه، وتذكر مختلف الروايات أنه كان يناديه بـ"أمين السِرِّ".

61 – هو القائد المغوار حمو بن باحمد العطفي، آخر من تولى إمامة للدفاع بمزاب لما أراد بشوشة الزحف على ميزاب قادماً من وارجلان يريد تخريبها سنة 1871م. ينظر بتفصيل: دور المزابيين في تاريخ الجزائر، حمو عيسى النوري، دار البعث قسنطينة، ط1، 1970، ج1، ص295 وما بعدها.

62 – ورد شرح على الهامش هذا نصه: [الحاج عمر بن حمو العطفاوي]، قلت: هو ابن الشيخ حمو بن باحمد العطفي، وقد مر ذكره.

63 – يريد كونها أم القرى كما جاء وصفها بذلك في القرآن الكريم.

64 – الأغواط: مدينة حاضرة عامرة، تبعد عن وادي مزاب بـ 200كم إلى الشمال الشرقي.

65 – في ن(ب): أبرَّ.

66 – إن كثرة السائلين عن الدين من حول القُطب لدليل واضح على مكانته العلمية كما مرَّ في التقديم.

67 – المقام: مقام إبراهيم υ، يريد أن من أراده قبلة لصلاته فلا صلاة له لأن الأصل استقبال الكعبة.

68 – يريد: وقفنا بعرفات ودخلنا مِنًى، وهما مشعران من مناسك الحج شهيران.

[69] – قسنطينة: هي سيرتَا، من أشهر مدن الشرق الجزائري، حافلة بآثارها الإسلامية وعلمائها المرموقين.

ينظر: أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية بالجزائر، ط1، 1350هـ، ص231 وما بعدها.

[70] – قالمة: مدينة ابتناها البربر والفينيقيون، شهيرة بحمَّاتها المعدنية، ينظر: نفسه، ص230.

[71] – باتنة: اسمها القديم راس العيون، وفي سنة 1849 صارت رسميا باتنة. ينظر: نفسه، ص195.

[72] – شبه مظهر الهودج على البغل، كقبضة جِصٍّ وهي مادة صلبة، أحكمت فوقه بشدة.

[73] – وقَصَ عُنُقَه: كَسَرها، يريد: أن زوجه لم تخش السقوط من بغلها فينكسر عنقها أو تموت..

[74] – يوسف بن عيسى بن صالح: الأرجح أنه من آل أطفيَّش. نفس اللقاء مع الحاج سليمان بكاي.

[75] – يريد: في أولاده وذريته.

إسهامات العلماء الجزائريين في وضع المعاجم النحوية

-"معجم الأفعال المتعدية بحرف" لموسى الأحمدي نويوات نموذجا-

الدكتور: حاج هني محمد

- قسم اللغة العربية- كلية الآداب والفنون

جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف (الجزائر)

mohamedhadjhenni@gmail.com

Abstract

This research aims at monitoring the contributions of modern algerian scientists in lexicography; through the definition of the book "Dictionary of transitive verbs with preposition" of Mussa Ahmadi Newiwate; which is a unique dictionary in its field, in which the author monitored transitive verb from the Arabic dictionaries, and giving live citaions of their language uses; to indicate the effect of different prepositions in changing the meaning of one verb.

Keywords: Scientists; Algerians; Dictionary; verbs; transitive; Ahmadi Newiwate .

الملخص

يهدف هذا البحث إلى رصد إسهامات العلماء الجزائريين المحدثين في مجال صناعة المعاجم؛ من خلال التعريف بمصنّف "معجم الأفعال المتعدية بحرف" لموسى الأحمدي نويوات؛ والذي يشكل قاموسا فريدا من نوعه في مجاله، رصد فيه المؤلِّف الأفعال المتعدية بحروف الجر من المعاجم العربية، مع إعطاء شواهد حية على استعمالاتها؛ لبيان أثر اختلاف الحروف في تغيير معنى الفعل الواحد.

الكلمات المفتاحية: العلماء؛ الجزائريون؛ معجم؛ الأفعال؛ المتعدية؛ الأحمدي نويوات.

مقدمة:

تنوعت اهتمامات اللغويين الجزائريين– قدماء ومحدثين– بدراسة علوم اللغة العربية؛ فاجتهدوا في مباحثها تأليفا واستقصاء، وغاصوا في مجالاتها تحقيقا وتوثيقا، ولقد نال الدرس النحوي– كغيره من علوم اللغة– نصيبه من هذا الاهتمام؛ وهذا ما نلمسه في صنيع موسى الأحمدي نويوات، الذي عكف على وضع معجم الأفعال المتعدية بحرف؛ ليكون عونا لمتعلمي اللغة العربية ودارسيها على معرفة حرف الجر المناسب للفعل في التركيب اللغوي؛ وفي ذلك استقامة للسان والقلم معا.

1- التعريف بالمؤلف:

موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي نويوات، من مواليد 15 يناير 1903م بالمسيلة، شاعر وأديب ولغوي وعضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مارس مهنة التعليم في المساجد والمدارس أثناء فترة الاستعمار وبعد الاستقلال، ساهم في إثراء المكتبة العربية بإنتاجه اللغوي والأدبي فبالإضافة إلى معجم الأفعال المتعدية بحرف، وضع المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي، وكتاب في الطرائف

والملح، وكتاب آخر في الألغاز، وله ثلاثة عشر (13) قصة للأطفال، وقصائد مختارة نشرت في كتاب "أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، وديوان شعر بالفصحى وآخر بالعامية (مخطوطان)، كما نشر نويوات عددًا من المقالات والبحوث الصغيرة في الصحف الجزائرية، والسورية، توفي العلامة نويوات يوم الأربعاء 17فيفري 1999م[1].

2- آراء حول شخصية العلامة موسى الأحمدي:

لقد حظي الأستاذ موسى الأحمدي نويوات بإشادة واسعة من طرف العلماء والأدباء في عصرنا؛ نظرا لما تتمتع به هذه الشخصية الفذة من مكانة علمية عالية، ونشاط إبداعي مشهود؛ فقد قال في حقه الشيخ مبارك الميلي بأنّه "ممن جمع بين المواهب الفطرية، والمعارف الكسبية، له ثبات في ميدان صالح الأعمال، ولم يضعف إيمانه أمام العراقيل، وكان مثالا صالحا، وقدوة حسنة، وحجة ناهضة للمتفائلين"[2]، وكان أول ما نشره كتاب "المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي"، ولما عرضه على الشيخ مبارك الميلي، أعجب به الشيخ ورضيه وقرظه وأثنى عليه، وقال في الكتاب "ذلكم الكتاب الجامع بين قواعد العلم وأفانين الأدب، وطابع التجديد في العروض، وهو جمع ينم عن جدّ في البحث، وجودة في اختيار النقل، وعناية بالقارئ، فهو كتاب تعليم وتأديب وتربية خلق"[3].

كما قدم الشيخ أحمد حماني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى لوزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية في هذا العالم الجليل هذه الشهادة الحية منذ عام 1973:"الأستاذ موسى الأحمدي من ألمع شخصياتنا الأدبية المعاصرة، وأوفرهم تحصيلا، وأوسعهم اطلاعا، وأمتنهم ثقافة، وأكثرهم نشاطا، وأجرأهم على الإنتاج، وأجدرهم بالتنشيط والتشجيع"[4].

ومن أبرز جهود هذا العلامة أنه ترجم في كتابه في "المتوسط الكافي في علمي العروض والقوافي" لـ (214) شاعرا زيادة على ما اشتمل عليه الكتاب من طرائف وملح، وفيه تمارين يطلب من الطالب الإجابة عنها، وفيه ثلاثة فهارس للمحتوى، وفهرس للمصادر، وفهرس للأعلام، ولأهمية هذا الكتاب ومعرفة نفعه قررت وزارة التربية تدريسه للثانويات المعربة في أفريل سنة 1968م، ووضع كمقرر أيضا بمعاهد الأزهر الشريف، والمعاهد الدينية في بلاد الشام[5].

ولقد تنبهت الدولة الجزائرية لقدر هذا الشيخ الجليل تلميذ ابن باديس وزميل الإبراهيمي رائد الإصلاح ومعلم العربية الصافية المناهل، فكرمه الرئيس الشاذلي بن جديد رئيس الجمهورية عام 1987 بوسام وشهادة عرفانا بجهوده وفضله في إلحاق الجزائر بركاب القومية العربية بإصلاح لسانها والعودة بها إلى لغة عدنان وإلى آداب لغة عدنان[6].

3- وصف المعجم

هو معجم نحوي متوسط الحجم وضعه اللغوي الجزائري "موسى بن محمد نويوات الأحمدي، يقع القاموس في حدود 484 صفحة، طبعته دار العلم للملايين ببيروت سنة 1979م.

استهله المؤلف بمقدمة وردت في صفحتين، تناول فيها أهمية المعجم، وقائمة المصادر المعول عليها في الجمع؛ فقد اعتمد نويوات في جمع مادة معجمه على عدة معاجم لغوية، قديمة وحديثة، السمة الغالبة عليها أنها معاجم مختصرة، ومنها: مختار الصحاح للرازي، وأساس البلاغة للزمخشري، والمصباح المنير للفيومي، وتهذيب الصحاح، ومعجم متن اللغة لأحمد رضا.

أما المعجم فيضم القسم الأكبر من المصنّف، تضمن 1738 جذرا لغويا، تم ترتيبها في شكل أبواب ترتيبا ألفبائيا من الهمزة إلى الياء، يشتمل كل باب على جذوره

مرتبة على تسلسل الهجاء أيضا، من الهمزة إلى الياء، مع تأخير حروف العلة الألف والواو والياء، وتندرج تحت الجذر الواحد الأفعال المجردة والمزيدة المتعدية بحرف من حروف الهجاء، كان أكبر رصيد لها ما تضمنه باب النون، والذي اشتمل على 172 جذرا لغويا[7]، أما أقلها عددا فما احتواه باب الظاء، والمقدّرة بخمسة جذور هي: ظأر، ظفر، ظلف، ظنّ، ظهر[8].

يرد تحت كل جذر الفعل المتعدي بحرف، يردفه شرح لمعناه اللغوي، ثم استعراض أمثلة لتعديته بحروف الجر المختلفة؛ ومثال ذلك الفعل "أذن" الذي تم تقديمه في المعجم بهذه الطريقة:

أذن:(أذِنَ) لفلان بكذا يأذَنُ إذْناً وأذَناً، أطلق له عمله، وأذِنَ إليه، وأذِنَ له: استمع، قال قنعب بن أم صاحب (البسيط):

إنْ يَأذَنوا رِيبةً طاروا بها فَرَحاً — مِنّي وما أذِنُوا من صالحٍ دفنُوا

صُمٌّ إذَا سَمِعُوا خَيْراً ذُكِرْتُ به — وإنْ ذُكِرْتُ بِشرٍّ عِندهُم أَذِنُوا

وفي الحديث (مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ كأَذَنِهِ لِنَبِيٍّ يَتَغَنَّى بِالقُرْآنِ) ومنه قوله تعالى:﴿وأَذِنَتْ لِرَبِّهَا﴾، أي سمِعت سماع طاعة، وتأذَّنَ الأمير في الناس:أي نادى فيهم وأعلم، وأذِنَ لرائحة الطعام: اشتهاه، وأذِنَ إذْناً وأذِيناً بالشيء: أباحه له، وآذَنَهُ بالأمر: أعلمه به، وأذِنَ له في الشيء يفعله إِذْناً: أباحه وأجازه له، يقال: إِيذَنْ"[9].

يحاول نويوات قدر الإمكان استغلال الشواهد اللغوية؛ وهذا ما نلمسه في الفعل "بحث" الذي ورد في تعريفه استعمال القرآن الكريم والمثل العربي:

"**بحث**: في الأمر يبحث بحثا: استقصى، وبحث في الأرض: حفرها، وفي التنزيل:﴿ فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ﴾، ومنه المثل (كالبَاحِثِ عَنْ حَتْفِهِ بِظِلْفِهِ)، وبحث عنه: فتّش: سأل، كابتحثه وتبحثّه"[10].

ومن خلال هذين النموذجين يتضح لجوء نويوات إلى توظيف القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر والنثر العربيين، في توضيح معاني الأفعال المتعدية بحرف.

4- أهمية المعجم:

تتجلى أهمية هذا المعجم المتخصّص فيما يقدمه للقارئ من معلومات قيمة حول مختلف حروف الجر التي تجعل الفعل اللازم متعديا، مع توضيح معانيها، وأمثلة وظيفية عنها في الاستعمال اللغوي، وتدعيم ذلك بشواهد قرآنية وحديثة وشعرية؛ لأنّ الفعل المتعدي بحرف لا يوجد ضابط يضبطه، ولا قاعدة تحدد الحرف المناسب لذلك، ولهذا كان لابد من اللجوء إلى أكثر من معجم للوصول للمقصود، وهنا يبرز جهد اللغوي الأحمدي نويوات من خلال ما قام به من جمع للأفعال المتعدية بحرف من مظانها، القديمة منها أو الحديثة، مع تبيين أوجه اختلاف الحروف تماشيا مع معنى الفعل الواحد، كرغب فيه ورغب عنه، وصبر عليه وصبر عنه، مع تقديم هذه المادة العلمية بأسلوب مختصر، ومنهج ميسر، يشفي غليل القارئ، ويكفيه مشقة الخوض في متون المعاجم وكتب النحو.

5- منهجية الوضع:

اتبع الأحمدي نويوات منهجية واضحة المعالم في معالجة المادة اللغوية في معجمه المتخصص، وذلك وفق الخطة الآتية:

أ- ترتيب الجذور ألفبائيا؛ فقد رتبت مداخل المعجم وفق الترتيب الألفبائي للجذور، وليس للأفعال؛ فنجد تحت الجذر (أ ث ر) الأفعال المشتقة منه: أثر، أثّر، استأثر، وفي الجذر (أ م ن) تتدرج أفعال: أمن، أمّن، آمن، أستأمن[11]، وهكذا دواليك.

ب- التزم موسى الأحمدي نويوات نظاما محكما في ترتيب الأفعال في المادة الواحدة؛ إذ يستهله بالأفعال المجردة المتعدية بحرف، تليها الأفعال المزيدة المتعدية

بحرف، مع ذكر جميع حروف الجر الداخلة على الفعل بمعانيها؛ ففي حالة الأفعال المجردة المتعدية بحرف نجد في مادة (ب ح ر) الفعل بحِر في قبل تبحّر في[12]، وفي مادة (ب دل) يأتي الفعل (بدل) قبل الأفعال: بدّل منه، أبدل بـ، استبدل بـ، وبادل بـ[13].

ج- رصد حروف الجر التي يتعدى بها كل جذر بجميع أفعاله، المجردة منها والمزيدة، كما في الجذر (ح م ل)، والذي تضمن الأفعال المتعدية الآتية:

1- حمل الشيء على ظهره: رفعه. 2- حملت به: علقت.

3-حمل الحقد على فلان: أكنّه في نفسه. 4- حمله على كذا فاحتمل: أغراه به.

6- حمل به حمالة: كفل. 6- حمل نفسه على السير: جهدها فيه.

7-حمل على بني فلان: أفسد. 8- حمله عليه في الشفاعة والحاجة: اعتمد.

9-حمله على السير: أعطاه ما يركب. 10- أتحمّل على الأمر: غري به لما أُغري.

11-تحامل في الأمر: تكلفه على مشقة. 12- تحامل عليه: مال[14].

د- تدعيم الأفعال المتعدية بحرف بشروح مناسبة؛ من خلال بسياق لغوي، أو شاهد مناسب، وقد يطول التعريف كما في أفعال هذه الجذور: حمل[15]، حلف[16]، دعا[17]، رفع[18]، نزع[19]، وقد يكون موجزا جدا لا يتجاوز السطر الواحد، مثلما هو الحال في أفعال: بسق[20]، بشم[21]، بلس[22]، لكن السمة الغالبة في التعريفات هي الاختصار، والاقتصار على الشرح الموجز.

هـ- الإحالة على الآيات القرآنية في الهامش؛ كما في الفعل: (ثوى)[23]، (جثا)[24]، (حفظ)[25].

و- التنبيه على الأحاديث النبوية الشريفة في تعريف المداخل؛ كما في الفعل (باء)[26]، (حكم)[27].

ز- عزو الأبيات الشعرية لقائليها، وتحديد بحرها بدقة، وضبط الأبيات ضبطا محكما بالشكل، نحو ما نجده في جذور هذه الأفعال: (بعد)[28]، (جهل)[29]، (جاع)[30] .

ح- الإشارة إلى الأمثال العربية الواردة في ثنايا التعريف، ووضعها بين قوسين؛ مثل: ما ورد في الجذر (حكّ)[31].

7- حروف الجر التي يتعدى بها الفعل في المعجم:

ومن أحرف الجر التي يمكن للأفعال أن تتعدى الأفعال بواسطتها ذكر نويوات في معجمه المتخصص هذه الحروف:

- **الباء** : "أثخنه بالجراح: أوهنه"[32]، "جلد به الأرض: صرعه"[33].
- **اللام**:"جعل له جُعلا: أعطاه إياه"[34]، "جنح للسلم: مال"[35].
- **في**: " تاح في مشته: تمايل"[36]، تاه في الأرض: ضلّ"[37].
- **إلى**:"تاب إلى الله": رجع عن معصيته إليه[38]، "جرى إلى كذا: قصده"[39].
- **عن**:"ثنى فلان عن حاجته: صرفه"[40]، "أحجم عن الأمر: كفّه"[41].
- **على**: "جبره على الأمر: ألزمه فعله"[42]، "جثا على ركبتيه: جلس"[43].
- **من**:"جزع منه: لم يصبر عليه"[44]، "حذفه من شعره: أخذه"[45].

من خلال هذه التعريفات يتضح أنّ معجم نويوات هو معجم نحوي متخصص من جهة؛ لأنه يرصد الأفعال المتعدية بحرف في اللغة العربية، كما أنه معجم عام؛ لكونه يسعى لكشف المعنى من خلال شرح السياقات التي ترد فيها هذه الأفعال من جهة أخرى.

8- خصائص المعجم:

يتسم معجم الأفعال المتعدية بحرف لنويوات بجملة من الخصائص العلمية والمنهجية، والتي ترتبط ارتباط وثيقا بالمعجم في حد ذاته، وواضعه، ومجال تخصصه، ويمكن إجمال هذه المميزات فيما يأتي:

أ- **الإيجاز في التعريف:** حرص نويوات على أن يكون معجمه المتخصص موجزا؛ فهو يكتفي فقط بالفعل المتعدي بحرف الجر، ويشرح معناه، ليكشف وظيفة الحرف بيسر لطالبه.

ب- **الدقة في الاستشهاد:** وتتجلى في التزام نويوات بالضبط بالشكل بالنسبة للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار، والأمثال.

ج- **البساطة في العرض:** تتسم تعريفات المعجم بالدقة والوضوح، فلا يكلف نويوات قارئ معجمه الخوض في التعقيدات النحوية بين المدارس النحوية المختلفة، بل يكتفي بأقل قدر من المعلومات التي تثبت تعدية الفعل، مع توضيح المعنى بسياق لغوي واحد.

خاتمة:

لقد كشف هذا البحث الجهود القيمة للشيخ موسى الأحمدي نويوات في صناعة معجم نحوي متخصص؛ وسمه بـ"معجم الأفعال المتعدية بحرف"، وهو أول معجم نحوي في مجاله، عرض مادته الغزيرة بأسلوب علمي محكم، واستقى مداخله من معاجم لغوية قديمة وحديثة، واستعان في شرحها بشواهد من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر والنثر العربيين، ولقد اجتهد المؤلف في تتبع الأفعال المزيدة بحرف جر في اللغة العربية، ورصد معانيها؛ بغية مساعدة المتعلمين على

اختيار الحرف المناسب للفعل المتعدي من جهة، وقصد التنبيه على أهمية حروف الجر في تغيير دلالات الأفعال العربية من جهة أخرى.

الهوامش:

1- ينظر: معجم البابطين على الموقع الإلكتروني: http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=7483

2 – شرح الأسئلة الرمضانية، موسى الأحمدي نويوات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:1، 1982م، ص:5.

3 – المرجع نفسه، ص: 7.

4- المرجع نفسه، ص:5.

5- ينظر: موقع: http://shamela-dz.net/?p=1246

6- ينظر: ديوان العرب، إبراهيم بشارة، الجمعة 16 تشرين الثاني (نوفمبر) 2007، الموقع: http://www.diwanalarab.com/spip.php?article11318

7 - معجم الأفعال المتعدية بحرف، موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي نويوات، دار العلم للملايين، بيروت، ط:1، 1979م، ص:359-405.

8 - المصدر نفسه، ص:225- 226.

9- المصدر نفسه، ص: 8-9.

10- المصدر نفسه، ص:13.

11- ينظر: المصدر نفسه، ص:7، 10.

12- ينظر: المصدر نفسه، ص:14.

13- ينظر: المصدر نفسه، ص:15.

14 - ينظر: المصدر نفسه، ص:66.

15 - ينظر: المصدر نفسه، ص:66.

16 - ينظر: المصدر نفسه، ص:88.

17 - ينظر: المصدر نفسه، ص:100.

18 - ينظر: المصدر نفسه، ص:131.

19 - ينظر: المصدر نفسه، ص:375.
20 - ينظر: المصدر نفسه، ص:17.
21 - ينظر: المصدر نفسه، ص:18.
22 - ينظر: المصدر نفسه، ص:21.
23 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 29.
24 - ينظر: المصدر نفسه، ص:30.
25 - ينظر: المصدر نفسه، ص:59.
26 - ينظر: المصدر نفسه، ص:23.
27 - ينظر: المصدر نفسه، ص:63.
28 - ينظر: المصدر نفسه، ص:19.
29 - ينظر: المصدر نفسه، ص:40.
30 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 41.
31 - ينظر: المصدر نفسه، ص: 63.
32 - المصدر نفسه، ص:28.
33 - المصدر نفسه، ص:36.
34 - المصدر نفسه، ص:35.
35 - المصدر نفسه، ص:38.
36 - المصدر نفسه، ص:26.
37 - المصدر نفسه، ص:26.
38 - المصدر نفسه، ص:26.
39 - المصدر نفسه، ص:33.
40 - المصدر نفسه، ص:28.
41 - المصدر نفسه، ص:31.
42 - المصدر نفسه، ص:30.
43 - المصدر نفسه، ص:30.
44 - المصدر نفسه، ص:33.

45 - المصدر نفسه، ص:49.

ثقافة مفهرس ومحقق المخطوطات

(Culture Indexed Manuscripts)

أ.م. د ياسر محمد ياسين البدري الحسيني
مركز البحوث والدراسات التربوية
وزارة التربية – العراق
d.yaseralbadre@gmail.com

Resume

Dr. Mohammed Aweis says :

The commodity of indexing the Arabic manuscripts is a rare and difficult commodity. It needs passion in it, patience, forbearance and a wide heritage culture heritage and long experience .the solution of this problem is embodied in a large national project with an intensive plan that it crowds for it the desired abilities for education wide Arabic generation believes in his heritage ahead of him to work in it to get these thousands of manuscripts to light and specialists identify to him and benefit from him .This has always been repeated Dr. Essam al-Shanti .

The indexing is a picture of pictures of the circulation of science and the movement active of his men . the culture of indexing the culture of indexer over the ages and days in which the sciences and its classifications are mentioned and documented the way to transfer .

The Indexing is designed to prepare the data by which the manuscript can be identified so that it can be distinguished from the other is a link between the researcher and the manuscript .

Through the tracking and investigation around manuscripts and its indexing and classification and what is wrote from searches and studies about this art , we find that there is a weapon to be guided by the indexer , it is his culture to surround the extremes of sciences with the easy retrieval of information .

It has to be the conditions and recipes shown by the indexer :

1- the indexer is a happiest for work that is tyrant hoppy , flowing passion and very attached to the manuscript .
2- the indexer is fluent in other language other than the mother language to benefit from the indexing of Arabic manuscripts in other languages .
3- indexer has the lessons and ability to use indexes, bibliography, references and translations books.
4- the indexer has the knowledge of indexes of manuscripts issued by Arab, Islamic and foreign states.
5- the indexer capacity, knowledgeable and surrounding about various types of knowledge and humanities sciences.
6- the indexer is meticulous observation and able to research and investigate .
7- indexing aims to prepare the data through which the manuscript can be identified so that it can be distinguished from the other is a link between the researcher and the manuscript .

الملخص :

يقول الدكتور محمد عويس: بضاعة فهرسة المخطوطات العربية بضاعة نادرة وصعبة، وتحتاج إلى شغف بها، وصبر وأناة، وثقافة تراثية واسعة، وخبرة طويلة، ويتجسم حل هذه الإشكالية في مشروع قومي كبير، ذي خطةٍ مكثفة، تحشد له الإمكانات المطلوبة، لتربية رعيل عربي متسع، يؤمن بتراثه، مقبل عليه، يحذق العمل فيه ؛ لتخرج هذه الألوف من المخطوطات إلى النور، ويتعرف المتخصصون إليها، ويستفيدون منها. هكذا دائماً كان يُردد الدكتور عصام الشنطي.

فالفهرسة صورة من صور تداول العلم وحركة نشاط رجاله وثقافة الفهرسة من ثقافة المفهرس على مدار العصور والأيام ففيها ذكر العلوم ومصنفاتها وتوثيق طريقة نقلها .

والفَهرسة تهدفُ إلى إعداد البيانات التي يمكن من خلالها تعيين المَخطوط بحيث يمكن تمييزها عن غيرها فهي حلقة اتصال بين الباحث والمَخطوطة.

الكلمات المفتاحية: التراث – المخطوط – المفهرس – الأدوات – الثقافة.

المُقدِّمة:

لم يَحدث في التاريخ أن احتفظت لغةٌ من اللغات بكلِّ خصائصها ومقوماتها واستعصَت على التحريفِ والتبديل كما حدث في اللُّغة العربيَّة ، ويرجع ذلك إلى أنها لغةُ القرآن الكريم ولغةُ العبادات بالنسبة للمسلمين على اختلاف أجناسهم وألوانهم وألسنتهم فاحتفظت بنقائها وأصالتها على مرِّ الزمن، وهذه الميزة جعلت المَخطوط العربي أطول مخطوطات العالم عمراً وأكثرها عدداً فمن ورائنا أربعة عشر قرناً من التراث المخطوط وهو تراث ضخمٌ لا يتوفر في أي أمة[1] .

يقولُ الدكتور المنجد: لقد كان ما خلَّفهُ العربُ من تراثٍ فكريٍ وافراً ضخماً، ولم تُخلف أمةٌ من الأمم ما خلَّفهُ العربُ من تواليف ملأَت في الأيام المواضي، وكانت هذه التواليف كنوزاً من الثقافة والمعرفة والحضارة أحيتْ كلَّ بلد بلغته[2].

فالمخطوطات الإسلاميَّة موضوعها حسَّاسٌ ودقيق لأنه متصلٌ بتراثِ الأمة ووثيقةٌ مهمةٌ من وثائق وجود الأمة الحضاري لذا سعت الأممُ إلى صيانة مخطوطاتها والتفنن في سُبل هذه الصيانة[3].

إنَّ الفهرسة (Indexing) عملٌ مُضنٍ وشاق لا يقوم به إلا الهُواة. بل إنَّها فنٌ وصنعةٌ قوامُها الهوايةَ وسداها الخبرة ولُحمتها الدّربة الطَّويلة والمِران المُستمر والدِّراسة العميقة الدَّقيقة لكلِّ جانب جمالي وصناعي وفكري في المخطوطة[4].

ومن خلالِ التتبُع والاستقصاء حول المَخطوطات وفهرستها وتصنيفها وما كُتب من بحوثٍ ودراساتٍ عن هذا الفن نجدُ أنّناَ بحاجة الى مفهرس محمل بثقافة خاصة بالمخطوط، ولقد جاء البحث بفصلين .

الفصل الأول

المبحث الأول : المُقدمة:

المُتتبع لموضوع فهرسة المَخطوطات على نطاقِ العالم يجدُه لم يلقَ العنايةَ التي لقيَتها فهارسُ الكتب المطبوعة ؛ لأنَّ المَخطوطات تتميزُ بخصائص معينةٍ تميزها عن غيرها فعلميَّة فهرسة المَخطوطات من العمليات الشَّاقة ، إذ أنَّ المخطوط ينفرد بخصائص فرديَّة تعتمد على إنتاج الخطَّاط.

وقبل الولوج في البحث عن ثقافة مفهرس المَخطوطات لابدَّ من تعريف الفهرس (index) والمخطوط (The manuscript) كونهما العنصران الرئيسان في البحث وما هو الهدف من فهرست المخطوط.

المطلب الأول : الفهرس لغةً واصطلاحاً:

الفِهرست لغةً : بكسر الفاء وسكون الهاء وكسر الراء وسكون السين، ثمَّ تاء أصلية تكتب مبسوطة ومعقودة (فهرست ـ وفهرسة)، وهي كلمةٌ فارسيةٌ تدلُ عند الفُرس على جملة العدد لمطلق الكتب ثمَّ عَربتها العرب وجمعتها على فهارس، وكل ما عَربته العرب بألسنتها فهو كلام العرب، ثمَّ اشتقت منها فعلاً واسم فاعل واسم مفعول ومصدراً، فقالت: فَهرسَ فلانٌ الكتاب فهو مُفهرِس والكتاب مُفهرَس، والعمل نفسه فهرسة. [5]

اصطلاحاً : ويُعرِّف أصحابُ المعاجم العربيَّة الفهرس بأنَّه: الكتابُ الذي تُجمعُ فيه الكُتب معرب فهرست[6].

والفِهرست أو الفِهرس يدلُ على معاني هي:

1- كتابٌ يضمُ أسماءَ الكتب والرسائل المقروءة مثل : الفهرست لابن النديم.

2- كتابٌ يحتوي أسماءَ المشايخِ والمتلقي عنهم ، وأسماء الكتب التي سمعت عليهم مثل :

3- فهرست ابن خير الأشبيلي .

4- قائمة في أول الكتاب أو في آخره تتضمن ذكر أبواب الكتاب وفصوله ومباحثه وأعلامه واستشهاداته .

5- بطاقة تتضمن عنوان الكتاب أو المخطوط وموضوعه واسم مؤلفه وعدد صفحاته ومكان وزمان طبعه أو نسخه واسم المكتبة وهو الشائع في زماننا والمُعرَّف بالفهرسة.

وفهرسةُ المَخطوطات تعرَّف على إنها : انجاز المادة الأساسيَّة عن المخطوطة كبيان اسمها ومؤلفها وسنة وفاته وأولها وآخرها وعدد أجزائها وأوراقها.

المطلب الثاني: المَخطوط لغةً واصطلاحاً:

لم يَكن لفظُ المَخطوط متداولاً وذائعاً قبل عصر الطِّباعة فلم يَرِد في المعاجمِ العربيَّة كثيراً بل كثُر وجوده في الكتب العربيَّة الحديثة.

فكلمة المَخطوط مشتقةٌ لغوياً من الفعل خَطَّ يَخطُّ أو صور اللفظ بحروف هجائية خطَّ الكتاب يخطُّه. "ولا تخطه بيمينك" وكتابٌ مَخطوط[7] ؛ خطَّ/خطَّ على/خطَّ في خَطَطْتُ، يَخُطّ، اخْطُطْ/خُطَّ، خطًّا، فهو خاطّ، والمفعول مخطوط (للمتعدِّي) ؛ اسم مفعول من خطَّ/خطَّ على/خطَّ في [8] ؛ وكِتابٌ مَخْطوطٌ: مكتوبٌ فيهِ[9].

أما اصطلاحاً: فهناك تعريفات كثيرة للمَخطوط إلا أنَّ جُلَّ العارفين بعلم المَخطوط متفقون على أنَّ المخطوط: قطعةٌ أثريَّةٌ كُتبت بخط اليد وهذا يدعوا إلى القول بأنَّ المَخطوط هو: كلُّ كتابٍ بخط اليَّد أو كلُّ ما دُوِّنَ قبل ظهور الطِّباعة في القرن الخامس عشر الميلادي.

وقال آخرون : هو النسخة الأصليَّة التي كتبها المؤلف بخطِّ يده أو سمح بكتابتها أو قرأها أو نسخه الوَراقون بعد ذلك في نُسخٍ أُخرى منقولةٍ عن الأصل أو على نُسخ أُخرى غيرَ الأصل، وهكذا نقول عن كل نُسخة منقولةٍ بخط اليد عن أيِّ مَخطوطة بأنَّها مَخطوطة مثلها[10].

ومن أحسن التعاريف هو تعريف (بول أوتليه) الذي يصفُ الكتاب بأنَّه: دعامة من مادة وحجم معين قد يكون من طبقة أو لفة معينة تنقل عليها رموز تمثل محصولاً فكرياً[11].

فالكتاب المَخطوط بخطٍ عربي سواء أكان على شكل لفائف أو في شكل صحائف ضمَّ بعضُها إلى بعض في دفاتر أو كراريس (12).

المطلب الثالث : أهداف فهرسة المخطوطات:

رصيد المَخطوطات يُمثل ثروةً وطنيةً بما يضمنه من فكر يجب الحفاظ عليه وصونه والانتفاع به. فمن الضروري الكشف عن هذا الرَّصيد وإتاحته للباحثين والدَّارسين بالطريقة التي تمكن من الاستفادة منه، ولفهرسة المخطوطات غايات وأهداف من شأنها تحفيز الباحثين عن المباشرة في البحث ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها.

إنَّ الباحث يسير وفق عمليات معينة لإتمام عمله بطريقةٍ سهلةٍ ويسيرة للوصول إلى المَخطوطة وفي أسرع وقت وهذه العمليَّة تتمثل في فهرسة المَخطوطات، فهي تُعد الأداة التي تُهيئ السُّبل لإحاطة الباحثين والمهتمين بالتراث بمحتوياتها علاوةً على مهامها كأدوات ضبط ببليوغرافية.

فالفَهرسة تهدفُ إلى إعداد البيانات التي يمكن من خلالها تعيين المَخطوط بحيث يمكن تمييزها عن غيرها فهي حلقة اتصال بين الباحث والمَخطوطة ومن هنا تبدأ أهميَّة فهرست المَخطوطات وتصنيفها والتي تتمثل بما يلي:

1- معرفة المَخطوطات المتعلقة بالموضوع الواحد معاً وتُيسر الوصول إليها والاستفادة منها.

2- يُعيِّن الملامح الماديَّة للمَخطوط، ويُعطي تصور واضح ووصف كامل لحالة المَخطوط وذلك لمعرفة قيمتها العلميَّة الحقيقيَّة.

3- التقسيم الموضوعي نوع من أنواع الفهارس فهو يُبين مدى قوة أو ثراء مجموعة المكتبة

في موضوعات بعينها وهذا يساعد على اكتشاف نقاط الضعف في مجموعات المكتبة.

4- يُظهر تصنيف المَخطوطات الإسلاميَّة العلوم والمعارف التي اهتم بها العرب والمسلمين وألَّفُوا فيها أعمالهم على مدى السنين.

5- أن يُظهر لكلِّ قارئ وثيقة.

6- أن يكفل لكلِّ وثيقةٍ قارئها.

7- المُحافظة على وقت القارئ.

8- المُحافظة على وقت العاملين بالمكتبة.[13]

الفصل الثاني

المُقدمة،

حين نتحدثُ عن مُفهرس المَخطوطات فإنه ينبغي لنا أن لا نَعني به ذلك المُفهرس الذي تُقدَّم له مجموعة من المَخطوطات الورقيَّة أو المُصورات المايكروفلمية ليضع لها بطاقات على الحدِّ الذي رسمه له علماء الفهرسة. لكننا نضع أمام أعيننا ذلك المُفهرس الذي يُدفع به إلى خزانة ثمَّ يُراد منه أن يُحسن النَّظر ثمَّ يُحسن الاختيار والانتقاء والتقسيم[14].

لذلك لابدَّ لمُفهرس المَخطوطات من ثقافةٍ واسعةٍ وإدراكٍ واسعٍ، وأنَّ عدة المُفهرس يجب أن تكون كعدة المُحقق وما يُقال عن التحقيق يُقال عن الفَهرسة أيضاً.

يقول الدكتور عبد السَّلام هارون رحمه الله : التحقيق نتاجٌ خُلقي لا يَقوى عليه إلا من وُهب خلتين شديدتين : الأمانةُ والصبر، وهما ما هما[15].

والإعداد المهني لأُمناء المَخطوطات تتطلب شُروط يجب أن تتوفر في المُفهرس، كذلك معرفة معوقات فهرسة المَخطوط وهذا ما نتناوله في المَبحثين التاليين باختصارٍ شديد.

المبحث الأول : ثقافة المُفهرس: (Culture Indexer)

1- **حب العمل في حقل المَخطوطات** : الحب شرط في ممارسة أيّ عمل والنَّجاح فيه فإنَّ هذا الحب ألزم ما يكون للمُشتغل بعلم المَخطوطات ؛ فهرسةً أو نسخاً أو تحقيقاً، وهو الحب الطَّاغي الذي يأخذ بمجاميع القلوب.

يقول الدكتور الطناحي: طريق المَخطوطات شاقٌ عسر والسَّالك فيه لا بدَّ أن يُروض نفسه على الصَّبر والمجاهدة[16].

2- **معرفة مصادر التُّراث وكتب التراجم وتوفرها لديه** : وذلك لمعرفة تعدد العناوين لكتابٍ واحد

في المصادر المختلفة أو تشابه أسماء المؤلفين، نسبت الكتب إلى من نسبت إليهم. حيث يقطع الشك ويتغلب على هذا الغموض بالرُّجوع إلى مصادر التراث وكتب التراجم(17).

3- **اللُّغة (التصحيف والتحريف)** : من أولويات المُفهرس معرفته واهتمامه باللُّغة وليست اللُّغة التي يتخاطب بها الناس أو يقضون بها حاجاتهم. بل اللُّغة العالية لغة عصر المُؤلف ولغة المُؤلف يقول الجاحظ: ولكلِّ قومٍ ألفاظ حظيت عندهم وكذلك كلُّ بليغٍ في الأرض وصاحب كلام منثور وكلُّ شاعر في الأرض وصاحب كلام موزون، فلابدَّ من أن يكون قد لَهج وألِّف ألفاظاً بأعيانها يديرها في كلامه، وإن كان واسع العلم غزير المعاني كثير اللَّفظ(18). وذلك لكشف التصحيف والتحريف الذي هما آفة المُفهرس والمُحقق(19). واضرب مثلاً لتصحيف وتحريف وقع بالعنوانات: كتاب (نحو القلوب) للقشيري يصحف إلى (نجو القلوب) ؛ كذلك كتاب الخيل للغنداجاني صحف إلى الخليل، والأمثلة كثيرة.

4- **تاريخ فنون الكتابة (تاريخ التدوين)** : أي معرفة متى انحسرت الرِّواية الشَّفوية وأخذ الناس يقيدون معارفهم وعلومهم ومعرفة قصة المَخطوط أي مدى بدأت كتابته، وهذا يُعَرف المُفهرس بأقدم النُسخ الخطيَّة.(20)

5- **الكتابة العربيَّة** : أي معرفة تطور الخط العربي عبر العصور المختلفة (أشكال الحروف الأعجام مشاهير الخطاطين)(21).

6- **الببليوغرافيا** : أي معرفة واقع المَخطوط وجوده من عدمه أو وجود قطعة منه أو جزء من أجزائه. وهذا يمكن أن يُظهر ترجمة الكاتب في كتب التراجم أو مصادر حركة التأليف كالفِهرست لابن النديم وكشف الظنون وغيرها(22).

7- **المراجع** : أي معرفة ما ينشر من كتب محققه وكذلك القواميس لمراجعة استيفاء المعاني وتصحيح الكلمات(23).

8- **صناعة الكتاب الإسلامي** : أي معرفة ما يتصل بمواد الكتابة كالبردي والرق والورق وطرق صناعتها وانتشارها والمقارنة بينها ومعرفة ما يتصل بأدوات الكتابة كالقلم والمداد والدوي ومعرفة الكيان المادي للمَخطوط (التذهيب والتجليد والتصوير). (24)

9- **الرق والكاغد الورق** : أي معرفة أنواعها وأماكن صنعها وتواجدها[25] وذلك لمعرفة صحة المَخطوط من سقمه ومعرفة المُزور من الأصيل وكذلك تأكيد ما وُجد من تواريخ على النسخ، وكذلك معرفة الأماكن التي نسخة فيها.

10- **الحبر والمداد** : معرفة أنواع الأحبار وأماكن صنعها وتطورها. وعادة ما تكون صناعة المِداد من المواد الأولية المتوافرة في البيئة التي تحدث فيها عملية النَّسخ، إذ إن النَّاسخ غالباً ما يستعمل مداداً صنَعه هو أو أهل بلدته أو إقليمه ؛ لذلك فإن النَّظر في موجودات المحيط البيئي وما تؤهله جغرافية المحيط المكاني ذو أثر كبير في تحديد نوع المداد وقد لوحظ في العصر السعدي في بلاد المغرب الاعتناء بالمداد للنسخ الخزائنية، حيث كان يكتب بالمداد المقام من فائق العنبر، المتعاهد السقي بالعبير المحلول بمياه الورد والزهر. ومن لم يكن عرفا بالمداد لم يعرف تقدير زمن كتابة المَخطوط أو مكانه. [26]

11- **الخط** : أي معرفة تاريخ الخط العربي، وأنواع الخطوط مشرقية أم مغربية والتداخل بينها[27]، وجغرافيا انتشار أنواع الخطوط في العالم الإسلامي. وهذا يفيد المُفهرس في معرفة مكان النسخ وبلد النَّاسخ [28]. فقد اعتاد كثير من المفهرسين بوصف الخط ب (خط معتاد) وهذا تهرب وعدم معرفة وجهل.

12- **صيانة المَخطوط** : أي معرفة أساليب صيانة المَخطوط ضد التلف الطبيعي كالحريق والماء والقوارض والحشرات والضوء والأتربة وغيرها[29].

13- **الألوان والزخرفة والتذهيب في المصاحف** : واهم ما يجب معرفته هي التصاوير الاسلامية

لمدرسة بغداد ثم المدرسة المملوكية وكذلك التصاوير التي توضح نصوص الكتب العلمية والجغرافية وكتب الفنون الحربية [30]، وكذلك معرفة الفراغات المتروكة في المخطوط والخاصة لوضع التصاوير التي كانت توضع بعد اكمال النساخة . اما الزخرفة فهي خطية تقوم على اساس الاستفادة من طبيعة الحروف العربية وان المصاحف هي الميدان الحي لفن الزخرفة والتذهيب [31] ، وعلى المفهرس معرفة اساليب التذهيب وان يعلم ان التذهيب شمل الجلود وليس صفحات المخطوطات فقط.

14- **المسكوكات** : وهي محاولة قراءة ما هو مكتوب على وجهها وظهرها من نصوص وتواريخ وأماكن ضربها من رموز وأشكال واشارات هندسية ودلالات دينية أو عسكرية أو ثقافية ومعرفة المعدن الذي سكت منه وأوزانها وأبعادها وأساليب صناعتها . فهذه تفيد المفهرس بمعرفة تطور الخطوط ورسم الحروف والمدن التي ضربت فيها من الامصار الاسلامية ومقارنتها بما هو معروف لديه من خطوط المصاحف وشواهد القبور ونقائش العمائر وخطوط الوثائق وخطوط المخطوطات القديمة (32).

15- **تحقيق المَخطوطات** : أي قراءة مقدمات إثبات المُحققين، وتأمل وصفهم للنُسخ المَخطوطة التي ينشرون عنها تحقيقاتهم وإثبات ما على النسخ من قراءات وإجازات وتملكات وبلاغات(33). كذلك الانتباه الى المخطوطات المرحلية التي يؤلفها مؤلفها على مراحل (34).

16- **أثبات نسبة الكتب إلى من نسبت إليهم** : وفي هذه الصفة يُثبتُ المُفهرس دربته حيث يناقش الكتب ويستنطقها ويعرف مداخلاتها ويأنس بدروبها وضروبها(35)، وهذا الباب يعطي الاهتمام بالكتب التي تنشر منسوبة لمؤلف أو مجهولة التأليف.

17- **إدراك العلائق بين الكتب** : فبعض الكتب بينها وشائج وقرابات لا تظهر إلا بقراءة مقدماتها وهذه العلائق قد تكون ظاهرة في عنوان الكتاب كعبارات (شرح ـ تكملة ـ ذيل ـ صلة) (36)، ومن الأمثلة على هذه العلائق كتاب الكمال في أسماء الرِّجال للحافظ المقدسي المتوفى (600هـ) فقد تناسل منه: تهذيب الكمال للمزي (742هـ)، وتذهيب التهذيب للحافظ الذهبي (748هـ)، وتهذيب التهذيب لابن حجر (852هـ)، وتقريب التهذيب لابن حجر، وخلاصة التهذيب للخزرجي (923هـ)، وغيرها من كتب التراث كثر (37).

18- **الفهرسة والتصنيف:** أي معرفة طُرق فهرسة وتصنيف المَخطوطات وإعداد الكشافات اللازمة. حيث ان العرب عرفوا قديما عناصر الفهرسة الوصفية ولكن فهارسهم ظلت قوائم حصر لا أدوات بحث (38).

19- **المُصطلحات والرُّموز:** يصطدم المُفهرس بمجموعة من المُصطلحات والرُّموز المستخدمة في كتابة المَخطوطات وتصويب الأخطاء والتواريخ فلابدَّ أن يكون على

درايةٍ بها مثل: مصطلحات المحدثين (ثنا – حدثنا و نا : حدثنا) كذلك مختصرات المصنفات (ط : الموطأ وت: الترمذي) وهكذا. [39].

20- أصول النسخ ورحلة النسخة الخطيَّة من مكان لآخر.

21- **تزوير المَخطوط:** يجب أن يكون المُفهرس نبهاً فطناً ذو سَعةٍ في الإطلاع وذلك لكشف تزوير مخطوط وهذه الصِّفة يشترك فيها المُفهرس والمُحقق.

22- **مُجالسة أهل العلم ومذاكراتهم** : لاستخراج الخبئ من علومهم ومعارفهم وهذا أصل من أصول الثقافة الإسلاميَّة فقد بقيت وجوه كثيرة من الرأي عند أهل العلم لم يسجلوها في كتب وإنما يظهر منها الشيء بعد الشيء بالمساءلة والمفاتشة والمذاكرة. وكم وردت أمثلة كثيرة في هذا الباب، وهنا أذكر جواب لمسألتين وردتا في مصادر التراث.

يقول ابن جني: ولمثل هذه المواضع يحتاج مع الكتب الأستاذين[40]؛ ويقول ابن القيم: ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب يحتاج مجالسة الشيوخ والعلماء[41].

23- **الكتب المطبوعة على الحجر**[42]: وهي تشبه المَخطوطات إلى حدٍ كبير مما يُوقع بعض المُفهرسين في الوهم فيعدها مخطوطة فيفهرسها على ذلك وهناك طرق كثيرة لتمييزها عن المخطوط الأصلي[43].

24- المخطوطات الحديثة المنسوخة من الكتب الحجرية وتكثر هذه في المخطوطات المغربية [44].

وموضوع ثقافة المُفهرس قد كُتب فيه كثير ومن أنفع ما كُتب فيه ما وضعه الأستاذ صلاح الدين المنجد (قواعد فهرسة المَخطوطات) ؛ وعبد الستار الحلوجي (فهرسة المخطوطات العربية) ؛ وأيمن فؤاد السيد (الكتاب العربي وعلم المخطوطات) ؛ د. محمود الطناحي (الفهرس الوصفي لبعض نوادر المخطوطات) ؛ إضافة إلى ما كتبه المعنيون بالفَهرسة في مجلة معهد المخطوطات ومجلات الاستشراق. إلا أنني أضفت بعض الأمور نتيجة لممارستي مجال الفَهرسة رغم قلتها.

المبحث الثاني : معوقات وإشكاليات (Constraints and problems) تواجه مفهرس المَخطوط:

المَخطوط هو ابن بيئته وعصره ؛ وتأويل ذلك أنَّ كثيراً ما تكون المواد المصنوعة منه كالورق والمِداد والجلد آتية من المكان الذي صنع منه الكتاب، إضافة إلى كون النَّاسخ الذي قام على

كتابته، والمُزخرِف الذي أنّقه، والمُجلِّد الذي اعتنى بتجليده وتذهيبه، قاموا بفعل ذلك حسب القواعد والأعراف والتقاليد الجارية في عصرهم، لذلك فإن ظهور سِمات العصر الذي تمَّ فيه صُنع المَخطوط أمر بديهي، ولا يبقى على الباحث إلا تلمس ذلك لتقديم تحديد تقريبي لعمر ومكان نسخه(45).

والتوثيق هو عماد الفَهرسة لا بل هو الفَهرسة كلها، لأنَّ جميع خُطوات الفَهرسة هي عمليات توثيقه للمخطوط وأهم خطوات فهرسة المخطوط التي يجب ان يتنبه لها المفهرس هي:

المطلب الأول: العنوان: إشكالات عنوان المَخطوط:

1- فقدان الورقة الأولى.
2- إذا كان العنوان أو جزء منه مطموس.
3- وجود بعض العنوانات المسجلة في بداية المَخطوط والتي تخالف الواقع وهذه تحدث إما بتعمد لغرض التزييف أو التضليل أو أسباب جهل بعض القراء أو المتملكين.
4- للمخطوط أكثر من عنوان في النسخة الواحدة.
5- اشتهار المَخطوط بعنوان غير عنوانه الأصلي.

وهذه المعوقات لكل واحدة حلولها الخاصة، وهنا ليس مكان لذكرها.

المطلب الثاني: إشكالات اسم المؤلف:

1- خلو المخطوط من اسم المؤلف
2- اشتراك كثير من المؤلفين في عناوين بعض الكتب.
3- ورود اسم المؤلف بأشكال متغايرة وهذا ناتج عن عدم خضوع الاسم للتوحيد، حيث اشتهر بعض المؤلفين بأسمائهم والآخر بكنيته.

المطلب الثالث : أول المَخطوط : إشكاليات البداية في المَخطوط:

1- فاتحة الكتاب.
2- اسم المؤلف.
3- توثيق عنوان المخطوطة.
4- موضوع المخطوطة.
5- أسباب التأليف.
6- خطة المؤلف.

المطلب الرابع: إشكالات موضوع المَخطوط :

1- بعض المخطوطات محتوياتها موسوعيَّة.

2- الفهارس المنتشرة تختلف في تحديد فن بعض المخطوطات والمصطلحات التي تطلقها على بعض العلوم.

المطلب الخامس: إشكالات تاريخ نسخ المَخطوط:

1- عدم وجود تاريخ نسخ بالأرقام أو بالحروف.

2- استخدام حساب الجمل وهو نظام قديم وخاصة مخطوطات في التصوف والفكر (46).

3- سقوط الورقة الأخيرة من المَخطوط.

4- شطب أو حك تاريخ النسخ وأكثره متعمد.

5- الاختصار في التاريخ المكتوب كأن يُسقط الرقم الأول من يسار مثل: (36هـ) وهو يريد (1036هـ) أو (1136هـ) أو (1236هـ).

6- بعض التواريخ ترد في المَخطوطات مركبة مثل: العشر الآخر من الشهر التاسع من السنة الثانية من العشر العاشر من المائة الأولى من الألف الثاني (30 رمضان 1092هـ).

7- اختصار التواريخ بالأرقام والأحرف مثل (7ل65) وتعني (7 شوال 1065هـ) وأكثر هذه الأساليب جاءت في مَخطوطات ما بعد القرن العاشر.

المطلب السادس : تاريخ التأليف وإشكاليات عدم وجوده في النسخة:

1- إشكالية ترتيب كتب المُؤلف. مما يفيد معرفة مرحلة الشباب ومرحلة النضج.

2- عنايته وثقافته والكتب المتاحة في ذلك الزمن من حياة المؤلف.

3- الإنتاج الفكري والزمن بين كل كتاب.

4- أسبقية الأقوال للعلماء المعاصرين له.

5- مذهبه وتوجهه والتدرج والتغير في ذلك.

أما إذا وُجد تأريخ تأليف المَخطوط وسجله المُفهرس في بطاقة الفهرسة فإن هذه الإشكاليات تصبح فوائد للمُحقق أو الباحث سيستفيد كثيراً منها.

المطلب السابع : إشكاليات العلامات المائيَّة:

تصميم شبه شفاف يظهر في افرخ الورق عند تعريضها لمصدر قوي ومباشر للضوء وقد وضعت في الكاغد الأوربي لتمييزه عن الكاغد العربي. ارتبطت فكرة العلامات المائيَّة بالتطورات التي شهدتها طريقة صناعة الورق بعد انتقال أسرار تلك الصناعة من الشرق العربي إلى الغرب الأوربي(47) .

ومن إشكالات العلامات لدى المُفهرس:

1- كثافة الحبر فهي تعوق عملية التعرف على العلامة(48).
2- فقدان جزء من العلامة في التجليد.
3- موضع العلامة المائيَّة داخل الكتاب.
4- التشابه بين العلامات المائية (49).
5- اختلاف درجة وضوح العلامات المائية من مخطوط لآخر(50) .
6- وجود اكثر من نوع ورق داخل المخطوط.

المطلب الثامن : التقييدات وإشكالياتها ، وهي أنواع:

1- تقييد الوقف (تحبيس الأصل) غالباً ما يكون الوقف في صفحة العنوان أو في آخر الكتاب وقد يكرر في أثناء أوراق المخطوط مثل: (وقف) أو (وقف لله تعالى). وتختلف العبارة تبعاً للبلد الذي فيه مثل: (وقف ـ حبس ـ سبّل ـ ابّد ـ حرّم ـ تصدق، وهكذا) (51).

2- تقييدات التملك فهي: القراءة أو المطالعة أو الإعارة أو المعارضة أو غيرها، من التقييدات كتقييد ولادة أو وفاة أو قدوم قاض أو وآل .. الخ (52). وتَرد هذه التقييدات في الورقة الأولى أو الأخيرة بكثرة .

3- تقييدات الشراء فهي لا تقل أهمية عن التقييدات الأخرى وغالباً ما تكون مطموسة عمداً إما لاختفاء سعر أو لإخفاء السرقة (53). وتفيدنا هذه التقييدات على انتقال المَخطوط من مكان إلى آخر ومن يد إلى أُخرى عبر العصور وكذلك يدلنا على أسماء مالكيها وسنوات بيعها وهذا يساعد المُفهرس على تقدير تاريخ المَخطوط.

4- تقييدات السَّماع والإجازة والقراءة والمُناولة والمعارضة والمطالعة والنظر(54)، وتفيد المُفهرس بمعرفة البيئة العلميَّة والتعليميَّة والثقافيَّة للكتاب التي توجد فيه هذه التقييدات أي قيمة الكتاب وتأثيره وفي أي إقليم انتشر، وكذلك معرفة تنظيم إجازات التعليم في الحضارة الإسلاميَّة. وأكثر ما توجد الإجازات في كتب الحديث، ثمَّ كتب التاريخ، ثمَّ كتب

الفقه واللغة ، وانتشرت في القرن الخامس الهجري حيث بدأت المدارس بالظهور والانتشار [55].

5- تُعد العلامات المُميزة والشعارات التي تظهر على الأختام والدروع أو علم الرنوك والأعلام وعلى الملابس من العلوم المساعدة ويسمى الرنكيات وتعد التقييدات التي نجدها على أوراق المَخطوطات والوثائق، والأختام التي تظهر عليها، والتوقيعات الواضحة من صاحب الأثر ؛ دليلاً ذا قرينة في تقدير عُمر المَخطوط ومكان نسخه[56].

المطلب التاسع : التجليد:

تعد صناعة التجليد أو ما يسميه أهل المغرب التسفير ، وسماه أهل العراق التصحيف ، هي الصناعة المتممة للجهد والمحافظة على حصيلة الفكر والحافظة لأوراق الكتاب من التلف[57].

ان التجليد العربي وصل من التقدم والرقي على مشارف القرن الرابع الهجري ، وتعتمد هذه الصناعة على توظيف الجلد والحرير والورق الملبد والخشب والخيط والغراء وهذا كله يجب ان يدركه المفهرس مع معرفته بمراحل التجليد وفنونه وأنواعه وعلى مر العصور من مرحلة التجليد بالخشب الى يومنا هذا.

المطلب العاشر: الكشكول والكناش: الكشكول هو ما يمكن ان يسمى دفتر مذكرات يسجل فيه صاحبه ما يعن له وما يراه مهما من افكار او اقتباسات . اما الكناش وهو بنفس معنى الكشكول الا ان استعمال هذا الاسم في المغرب العربي [58].

المطلب الحادي عشر: إشكاليات خاتمة المخطوط: تقييد الختام أو آخر المَخطوط (الخاتمة) فيه فوائد وهذه الفوائد إن لم توجد فهي من الإشكالات وفي نفس الوقت يجب على المُفهرس الانتباه لها هي:

1- اسم المؤلف كاملاً.
2- تاريخ تأليف الكتاب.
3- مكان تأليف الكتاب في أي مدينة.
4- وظيفة ومنصب المؤلف للكتاب.
5- الظرف الذي يمر به الكاتب أو الناسخ له.
6- منهج المُؤلف في الكتاب.
7- اسم ناسخ الكتاب.

8- ذكر مكان تأليف الكتاب في أي مدينة أو مدرسة أو رباط.

9- ذكر مكان نَسخ الكتاب في أي مدينة أو مدرسة أو رباط.

10- تصريح النَّاسخ بأنَّه كتبه فلان بن فلان.

11- عبارات رائقة شعراً أو نثراً يختم المُؤلف أو ناسخ الكتاب العبارات سواء كانت دعاء أو اعتذار أو طلب.

12- اسم تملك للكتاب أو ختم التملك.

13- ذكر المقابلة على النسخ في هامش الختم أو التصحيح أو نهاية البلاغات أو حال النسخة.

14- بيان المَخطوط هل هو بخط المُصنف أو هو منسوخ.

15- اسم الشيخ الذي قرأ عليه النسخة سواء كانت عرضاً أو دراسةً أو بحثاً أو تصحيحاً.

وهذه الإشكاليات وجودها يفيد المُفهرس والمُحقق والمُؤرخ والبَاحث.

المطلب الثاني عشر: إشكالات المجاميع: والمجاميع هي عدَّة مباحث جُمعت معاً في كتاب واحد وُضع لها عنوان مجموعة.

1- إن كثيراً منها لا تذكر محتواها من الكتب أو الرسائل في بدايتها.

2- بعضها يحمل عنوان أول كتاب ،أو رسالة في بدايتها فيظن المُفهرس أنها واحدة وخاصة إذا كانت المَخطوطة مُرقمة ترقيماً واحداً متلاحقاً.

المطلب الثالث عشر: إشكالية الترقيم:

1- تفكك الكراريس.

2- اختلاط الأوراق.

3- خلو المَخطوط من التعقيبة، أو الترقيم.

المطلب الرابع عشر: الأوراق الطيَّارة:

تعريف الورقة الطيَّارة : أشبه بالقصاصة، تكون ملحقة بالكتاب تجليداً، وقياسها مختلف عن الورقة العاديَّة للمَخطوط، وكثير من الأحيان النَّص فيها جزء من متن الكتاب الأصلي. وهذه فائدة قد تخفى على المُحققين. تسمى طيارة وتسمى جذاذات. وهي في الغالب لا توجد في

نسخ المُؤلفين. وهي من عمل النُساخ. النُسخ التي كُتبت بخطوط مؤلفيها لا سيما مسوداتهم حبلى بالطيارات المكتوبة بخطوطهم وأمثلته لا تحصى.

المطلب الخامس عشر: نظام التعقيبة:

وهي وسيلة لترتيب الأوراق أي تسلسلها وذلك أنَّ الأوراق لم تكن تُرقم ونجدها في ذيل الصفحة اليمنى ولا نجدها في ذيل الصفحة اليسرى وهي كلمة واحدة بصرف النظر عن النص، والتعقيبة نوعان : في كل ورقة والثاني في كل كراسة.

المطلب السادس عشر: حساب الجُمل:

إن العرب المسلمين استخدموا هذا النوع من الحساب في إثبات تواريخ الانتهاء من كتابة النُسخ الخطيَّة بل عرفوه قبل أن يعرفوا الأرقام الهنديَّة والتي تعرف الآن بالعربيَّة المُستخدمة في المغرب العربي وفي اللغات اللاتينية الآن (1-2-3) [59]

المطلب السابع عشر: إشكاليات الآفات وهي:

1- آثار أرضة.
2- آثار رطوبة.
3- رطوبة أثرت على الحبر.
4- فيها تسوس أو ثقوب.
5- التصاق الأوراق وتحجرها.
6- آثار حرائق في بعض الأوراق.
7- تمزق ورقة.

وهنا يجب على المُفهرس معرفة وذكر هذه الأمور أثناء الفهرسة.

المطلب الثامن عشر : إشكالية التزوير:

1- تزوير كامل المَخطوط من غير المساس باسم المؤلف أو الناسخ والغرض منها مادي مثال : (تزوير ابن البواب لخط ابن مقلة في جزء من القرآن[60]).
2- تزوير نسبة المَخطوط إلى غير مُؤلفها إما عمداً أو غفلةً وهو مشهور في كتب التراجم لغرض الكسب، حيث كان بعض الوراقين لا يتورعون عن أن يختلقوا الكتب ويضعونها للعلماء[61] مثال : (تنبيه الملوك والمكايد منسوب للجاحظ[62]).
3- تزوير تاريخ المَخطوط وهو أكثر أنواع التزوير شيوعاً.

المطلب التاسع عشر: إشكالية أخطاء وأوهام النُّساخ:

1- أن ينقل بعضهم كل المعلومات الواردة في الأصل بما فيها التاريخ والسماع والإجازات إلى نسخته دون أن ينبه على الأصل المنقول فيظن المُفهرس أنَّ هذه معلومات خاصة بالنُسخة.

2- اختلاط الحاشية مع النَّص وهذه من أوهام النُساخ حيث ينقلون الحاشية على أنها أصل النَّص.

3- الكتب والرسائل التي تكتب على حواشي المَخطوطات، حيث يستغل بعض العلماء الحواشي في كتابة كتاب آخر قد يكون ذا علاقة بالأصل الموجود أو قد تكون مستقلة في فنها ، وهذا يوجد في المَخطوطات المُتأخرة(63) .

4- قد تكون المَخطوطة ناقصة ويقوم أحد بإكمال النقص وذلك بكتابة النص الساقط على ورق آخر لذا ينبغي للمُفهرس الانتباه لهذا.

المبحث الثالث : صفات مُفهرس المَخطوطات

1- أن يكون هاوياً للعمل هوايةً طاغيةً وشغفٍ دافقٍ وتعلُقٍ شديدٍ بالمَخطوط. (64)

2- إجادة لغة أخرى غير اللُّغة العربيَّة الأم للاستفادة من فهارس المَخطوطات العربيَّة باللُّغات الأخرى.

3- الدُربة والمقدرة على استخدام الفَهارس والببليوغرافيا والمراجع وكتب التراجم.

4- الدِراية بفهارس المَخطوطات التي صدرت عن الدول العربيَّة والإسلاميَّة والأجنبيَّة.

5- أن يكون ذو سعةٍ وإطلاعٍ وإحاطةٍ بشتى أنواع المعارف والعلوم الإنسانية. (65)

6- أن يكون دقيق الملاحظة وقادراً على البحث والتحقيق.

7- أن يكون متحلياً بالصبر والجَلَد وسعة الصدر والذاكرة القوية. (66)

8- أن يكون لديه الدراية التامة بالملامح الماديَّة للمَخطوطات العربيَّة وقد ذكرناها ضمن ثقافة المُفهرس.

خاتمة البَحث

من خلالِ التتبُع والاستقصاء حول المَخطوطات وفهرستها وتصنيفها وما كُتب من بحوثٍ ودراساتٍ عن هذا الفن نجدُ أنَّه لابد من سلاح يتدرع به المفهرس الا وهو ثقافته للإحاطة

بأطراف العلوم مع سهولة استرجاع المعلومات. عليه لابد من شروط وصفات يتحلى بها المفهرس:

1. المفهرس هاوياً للعمل هوايةً طاغيةً وشغفٍ دافقٍ وتعلُقٍ شديدٍ بالمَخطوط.(67)
2. المفهرس يجيد لغة أخرى غير اللُّغة العربيَّة الأم للاستفادة من فهارس المَخطوطات العربيَّة باللُّغات الأخرى.
3. المفهرس له الدُربة والمقدرة على استخدام الفَهارس والببليوغرافيا والمراجع وكتب التراجم.
4. المفهرس له الدِراية بفهارس المَخطوطات التي صدرت عن الدول العربيَّة والإسلاميَّة والأجنبيَّة.
5. المفهرس ذو سعةٍ وإطلاعٍ وإحاطةٍ بشتى أنواع المعارف والعلوم الإنسانية.
6. المفهرس دقيق الملاحظة وقادراً على البحث والتحقيق.

الفَهرسة تهدفُ إلى إعداد البيانات التي يمكن من خلالها تعيين المَخطوط بحيث يمكن تمييزها عن غيرها فهي حلقة اتصال بين الباحث والمَخطوطة.

هذا البحث المتواضع غيض من فيض ، وقطرة من بحر ، وإذا كُنت قد وجهتُ إلى العناية ببعض قضايا المَخطوطات ، فإني لم استقص ولم استوعب، لأن ذلك محوج إلى وقت وإلى كتابة كثيرة ، قد تدفع إلى الملل وتصد عن القراءة . فما أظنني قد شفيتُ النَّفس ، وأبلغتها عذرها في جمع مواد البحث، وما أظنُ قد أسعفتني في استرداد كل ما عرفته ولقيته عن شيوخ الصنعة فبضاعتي فيه قليلة، وأرجو ألا يكون قد فاتني عظمه ولبابه، والله ولي التوفيق.

المصادر

1- الجاحظ : عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي، أبو عثمان، (ت: 255هـ)
- الحيوان، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 1424 هـ .

2- ابن جني : أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)
- المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني ، دار إحياء التراث القديم ، ط1 ، في ذي الحجة سنة 1373هـ - أغسطس سنة 1954م .

3- الزبيدي : محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزَّبيدي (ت: 1205هـ)

- تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية.
4- الزمخشري : أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت: 538هـ)
- أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 1419 هـ - 1998 م .
5- ابن القيم : محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)
- بدائع الفوائد ، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة ، ط1، 1416- 1996 م
6- منسوب للجاحظ :
- تنبيه الملوك والمكايد ، تحقيق : ياسر البدري وآخرون ، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2005 م .
7- ياقوت الحموي : شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت: 626هـ)
- معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط1 ، 1414 هـ - 1993 م.

المراجع :

1- د. احمد شوقي بنبين:
- نظام التعقيبة ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات 2 ، القاهرة ، 1998م.
- علاقة الفهرسة بعلم المخطوطات ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات 2، القاهرة ، 1998 م.
2- د أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون :
- معجم اللغة العربية المعاصرة ، عالم الكتب ، الطبعة : الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
3- أمير محمد صادق :
- الخطوط والعلامات المائية في المخطوطات العربية ، مكتبة الملك عبد العزيز ، 1431 هـ /2010 م .
4- د. اياد الطباع :

- المخطوط العربي ، دراسة في ابعاد الزمان والمكان ، وزارة الثقافة ، الهيئة السورية العامة للكتاب ، دمشق ، 2011 م.

5- د. ايمن فؤاد السيد :

- السماع والقراءة والمناولة قيود المقابلة ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات 2، القاهرة ، 1998 م.
- المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي، مقال ضمن كتاب تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ، القاهرة ، 1992م.
- الوصف المادي للمخطوطات ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات 2، القاهرة ، 1998 م.

6- جمال محمد محرز :

- التصوير الاسلامي ومدارسه ، المكتبة الثقافية ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، 1962 م.

7- د. حاتم الضامن :

- المنهج الأمثل نحو تحقيق المخطوطات ، دبي، 2001م.

8- حفني ناصيف :

- تاريخ الأدب ، او حياة اللغة العربية، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط 1 ، 1423 هـ / 2002 م ،

9- ديروش فرنسوا :

- المدخل إلى علم الكتاب المَخطوط بالحرف العربي، تعريب : أيمن فؤاد سيد – منشورات مؤسسة الفرقان الاسلامي، لندن 1426هـ / 2005م.

10- د. رمضان ششن :

- أهمية صفحة العنوان في توصيف المَخطوط، مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، لندن ، 1977م.

11- سفند دال :

- تاريخ المكتبات من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، المؤسسة القومية للنشر، القاهرة – 1958م.

12- شعبان عبد العزيز:

- الببليوغرافيا أو علم الكتاب ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ط1، 1997م .

13- صلاح الدين المنجد :

- قواعد فهرسة المخطوطات ، منشورات دار الكتاب الجديد ، بيروت ، 1976 م .

- اجازات السماع في المخطوطات القديمة، مجلة معهد المخطوطات، مج1، ج2، القاهرة، 1955م.

14- د. عابد سليمان المشوخي :

- فهرسة المخطوطات العربية ، مكتبة المنار ، عمان، 1989م.

15- د. عبد الستار الحلوجي :

- فن الفهرسة المصطلح والحدود، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

16- عبد السلام هارون :

- تحقيق النصوص ونشرها، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1965م.

17- عبد العزيز بن محمد المسفر :

- المَخطوط العربي وشي من قضاياه، الرياض: دار المريخ، 1999م.

18- عزت ياسين أبو هيبة:

- المَخطوطات العربيَّة، فهرستها وفهارسها ومواطنها، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1989م.

19- ا. عصام محمد الشنطي :

- أول المخطوط وآخره ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

20- د. فاروق حمادة :

- منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً للدكتور، مطبعة النجاح ، الرباط، 1995م .

21- فسواناثان:

- الفهرسة ، القاهرة ، 1970م .

22- فضل جميل كليب وفؤاد خليل عبيد :

- المَخطوطات العربيَّة فهرستها علمياً وعملياً، دار الجرير، (د.ت).

23- د. قاسم السامرائي :

- علم الاكتناه العربي الاسلامي ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ط1، 1422هـ/ 2001م.

24- الكسندر ستيبتشفيج:

- تاريخ الكتاب، ترجمة: محمد الارنؤوط ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1413هـ /1993م.

25- د. كمال عرفان نبهان :

- العلاقات بين النصوص في التأليف العربي، الناشر العربي، لبنان، 1995م .

26- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (المتوفى: 764هـ)،

- تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، تحقيق: السيد الشرقاوي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1407 هـ - 1987 م

27- كوركيس عواد:

- الورق أو الكاغد، صناعته في العصور الاسلامية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، 1948م.

28- محمد أعلى بن علي التهاوني :

- كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، الهند ، 1862 م.

29- د. محمد التونجي :

- المنهاج في تاليف البحوث وتحقيق المخطوطات، عالم الكتب ، لبنان ، 1995م.

30- محمد الطاهر المكي:

- تاريخ الخط العربي، مكتبة الهلال، القاهرة، 1939م.

31- د. محمد فتحي عبد الهادي :

- تصنيف المخطوطات ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

- المدخل الى علم الفهرسة ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

32- د. محمود محمد الطناحي :

- ثقافة المفهرس ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

33- ميري عبد فتوحي :

- فهرسة المخطوط العربي ، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، 1980م.

34- هري المر بارنز:

- تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1984م.

35- د . يوسف زيدان :

- مشكلات توثيق العنوان والمؤلف ، بحث منشور في ندوة قضايا المخطوطات، القاهرة ، 1998م.

---

1) ميري عبودي، فهرسة المخطوط العربي، ص 54.

2) صلاح الدين المنجد، اجازات السماع في المخطوطات القديمة ، 2/1.

3) د. حاتم الضامن، المنهج الأمثل نحو تحقيق المخطوطات، ص2.

4) قاسم السامرائي، علم الاكتناه الإسلامي، ص 96

5) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (المتوفى: 764هـ)، تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، تحقيق: السيد الشرقاوي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1407 هـ - 1987 م، ص409.

6) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، 238/2 ؛ عبد الستار الحلوجي، المخطوطات والتراث العربي، ص 20.

7) الزمخشري، أساس البلاغة، 256/1.

8) د أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة ،662/1 و665.

9) الزبيدي، تاج العروس، 256/19.

10) عصام الشنطي، أول المخطوط وآخرها، ص143. .

11) د.عبد الستار الحلوجي، المَخطوط العربي منذ نشأته إلى آخر القرن الرابع الهجري، ص5 .

12) ميري عبودي فتوحي، فهرسة المَخطوط العربي ، ص9.

13) فسواناثان، الفهرسة ، القاهرة ، 1970م ، ص 83 ؛ عابد سليمان، فهرست المَخطوطات العربية، ص 21 ؛ د. محمد فتحي عبد الهادي، المدخل إلى علم الفهرسة، ص 17.

14) د. محمود الطناحي، بحث بعنوان ثقافة المُفهرس، ضمن مجموعة بحوث، ص191.

15) تحقيق النصوص ونشرها، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1965م، ص44.

16) د. محمود الطناحي، بحث بعنوان ثقافة المُفهرس، ضمن مجموعة بحوث، ص191.

17) قاسم السامرائي ، علم الاكتناه الإسلامي، ص 146.

18) الجاحظ، حياة الحيوان، 366/3 ؛ قاسم السامرائي، علم الاكتناه الإسلامي، ص146.

19) تحقيق النصوص ونشرها، ص65 وما بعدها.

20) الكسندر ستيبتشفيج ، تاريخ الكتاب، ص13 ؛ د. محمود الطناحي ، ثقافة المفهرس، ص198.

21) ميري عبودي، فهرسة المَخطوط العربي، ص 62.

22) د. محمود الطناحي، ثقافة المُفهرس، ص199.

23) ميري عبودي، فهرسة المَخطوط العربي، ص62.

24) ميري عبودي، فهرسة المَخطوط العربي، ص 70 ؛ جمال محمد محرز ، التصوير الاسلامي ومدارسه ، ص23.

25) كوركيس عواد، الورق أو الكاغد، صناعته في العصور الاسلامية ، ص3.

26) هري المر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1984م، ص26 ؛ قاسم السامرائي علم الاكتناه ، ص317.

27) محمد الطاهر المكي: تاريخ الخط العربي، ص8 .

28) د. اياد الطباع ، المَخطوط العربي في إبعاد الزمان والمكان ، ص 12.

29) ميري عبودي ، فهرسة المَخطوط العربي ، ص 53 .

30) د. ايمن فواد السيد، الوصف المادي للمخطوطات ، ص62 ؛ جمال محمد محرز ، التصوير الاسلامي ومدارسه ، ص13.

31) ميري عبودي، فهرسة المَخطوط العربي، ص44.

32) قاسم السامرائي علم الاكتناه ، ص 402.

33) د. محمود الطناحي، ثقافة المُفهرس، ص213.

34) المنجد، قواعد فهرسة المخطوطات ، ص75 .

35) د. محمود الطناحي، ثقافة المُفهرس، ص212.

36) د. محمود الطناحي، ثقافة المُفهرس، ص214.

37) د. كمال عرفان نبهان، العلاقات بين النصوص في التأليف العربي، ص 163.

38) عصام الشنطي، مناهج فهرسة المخطوطات وعناصرها، ص6 .

39) د. فاروق حمادة، منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً للدكتور، مطبعة النجاح ، الرباط، 1995مد ، ص101.

40) المنصف شرح تصريف المازني، 209/1.

41) بدائع الفوائد ، 100/1.

42) عابد المشوخي، فهرسة المَخطوطات العربية، ص213.

43) وفكرتها الطباعة على الحجر وهي أن يكتب الناسخ ما يريده بحبر زيتي أو قلم خاص، ثمَّ يلصقه بحجر أملس مستو ويرطب الحجر بالماء فإذا مرت عليه الاسطوانة المدهونة حبراً استمدت الكتابة من الحبر وبقيت الأجزاء الرطبة نظيفة، ثم يضغط الورق على الحجر فتخرج الكتابة نظيفة وتعزى هذه الطريقة للشاعر المسرحي الويس سنفلدر عندما حاول طباعة مؤلفاته الخاصة سنة 1799م. انظر، سفند دال ، تاريخ المكتبات من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، ص266 ؛ حفني ناصيف ، تاريخ الأدب ص110.

44) قاسم السامرائي علم الاكتناه ، ص 106.

45) د. اياد الطباع ، ص7 .

46) محمد أعلى بن علي التهاوني ، كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، الهند ، 1862 م، 277/1.

47) أحمد شوقي بنين، معجم مصطحات المَخطوط العربي ، ص 248 ؛ أمير محمد صادق إبراهيم، الخطوط والعلامات المائيَّة في المخطوطات العربيَّة، ص 90.

48) ديروش فرنسوا ، المدخل إلى علم الكتاب المَخطوط بالحرف العربي، ص 114.

49) شعبان عبد العزيز ، الببليوغرافيا أو علم الكتاب، ص 512.

50) أمير محمد صادق إبراهيم، الخطوط والعلامات المائية في المَخطوطات العربية، ص90.

51) قاسم السامرائي علم الاكتناه، ص 121.

52) رمضان ششن، أهمية صفحة العنوان في توصيف المَخطوط، ص 196 ؛ قاسم السامرائي علم الاكتناه، ص 133.

53) رمضان ششن، أهمية صفحة العنوان في توصيف المَخطوط، ص 178 ؛ قاسم السامرائي علم الاكتناه، ص 139.

54) صلاح الدين المنجد، إجازات السماع في المَخطوطات ، ص 232 ؛ رمضان ششن، أهمية صفحة العنوان في توصيف المَخطوط، ص 196.

55) د. أيمن فؤاد السيد، المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي، مقال ضمن كتاب تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ، القاهرة ، 1992م، ص 23.

56) د. اياد الطباع ، ص85 ؛ ولمعرفة تفاصيل التجليد اوسع. أنظر ، اعتماد يوسف القصيري ، فن التجليد عند المسلمين ، بغداد : وزارة الثقافة والإعلام ، المؤسسة العامة للآثار والتراث ، ١٩٧٩ م.

57) د. أيمن فؤاد السيد، الوصف المادي للمخطوطات ، ص61 .

58) د. قاسم السامرائي، علم الاكتناه ، ص152-153.

59) د. تامر الجبالي، حساب الجمل، بحث القي في معهد المَخطوطات، 2010م، ص1.

60) ياقوت الحموي ، معجم الادباء، 1998/5.

61) عبد الستار الحلوجي، المَخطوط العربي منذ النشأة، ص140.

62) تحقيق : ياسر البدري وآخرون، دار الكتب العلمية ، 2005 م .

63) من الامثلة انظر: فهرس مخطوطات الظاهرية، رقم المخطوط (6752)، ص397 ؛ علي البواب، فهرس المخطوطات المصورة، رقم (545- 741).

64) د. محمود الطناحي ، ثقافة المفهرس ، ص184 ؛ د. قاسم السامرائي ، علم الاكتناه ، ص145.

65) د. محمود الطناحي ، ثقافة المفهرس ، ص190 ؛ د. قاسم السامرائي ، علم الاكتناه ، ص147.

66) د. محمود الطناحي، ثقافة المفهرس، ص190.

67) د. محمود الطناحي، ثقافة المفهرس ، ص184 ؛ د. قاسم السامرائي ، علم الاكتناه ، ص145.

الجمال الصوتي للمفردة القرآنية

الاسم و اللقب: بن فطة عبد القادر

الرتبة العلمية: أستاذ محاضر . أ .

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر,

الجزائر.

البريد الالكتروني:

aek055@hotmail.fr

Abstract Scientists have applied oneself to set standards worthy of preserving the phonetic beautifulness of the Quranic word for scrutinizing the faultless pronunciation and ensuring the right recitation. The phonetic beautifulness in Quran has unveiled of which the Arabic usage has abandoned and the tongues have avoided, and then captivating the receiver's senses to follow-up the course of the vocable. It is an element that has broadened in the depths of the Quranic text and one of the aspects of incapacitation brought in to breeding the inner self and getting free of the instinct's illusions so o**ne can wonder** does the phonetic beauty of the Quranic word represent the deepest acoustic phenomena in the Quranic text? Does it have an apparent effect in attaining the sensational and aesthetic patency on which the recipient's tasting rest?

Keywords : Quranic word, phonetic beautifulness, receiver's senses, Quranic text

الملخص:

انبرى العلماء إلى وضع ضوابط كفيلة بالحفاظ على الجمال الصوتي للمفردة القرآنية تحرّيا للنطق السليم، وتحقيقا للتلاوة الصحيحة، فالجمال الصوتي في القرآن أماط اللثام عمّا جفاه الاستعمال العربي، فاستمال حواس المتلقي لمتابعة مسار المفردة ضمن المجرى الأدائي العام المبني على الزخم الصوتي المكثّف للمفردة، فهو عنصر اتّسع مداه في أعماق النص القرآني، ووجه من وجوه الإعجاز جيء به لتهذيب السريرة، والخروج من أوهام الغريزة.

السؤال المطروح: هل يمثّل الجمال الصوتي للمفردة القرآنية أعمق الظواهر الصوتية في النص القرآني، له تأثير واضح في تحقيق الانفتاح الحسي والجمالي اللذين يستريح لهما ذوق المتلقي؟

الكلمات المفتاحية: الجمال الصوتي، حواس المتلقي، المفردة القرآنية، النص القرآني.

المقدمة:

لقد سطعت المفردة القرآنية بجمالها الصوتي، وانتشرت سيادتها، وتيقّن أهل النهى أنّها حكمة قيادية في إنتاجهم، فأعلنوا الحداد على غيرها لما أصابها الوهن. فاستراح العقل بين أفنانها مبتهجا لما تحفل به من زخم صوتي، وتفجّر إيقاعي فانطلق في متابعة مدلولاتها المستفيضة. فجمالها الصوتي على مستوى واحد من القوة هذا ما ساعد على الإنتاج العلمي وسعة ميادينه وتنوّع مجالاته إنا نحد في المؤلفات صورا رائعة للمفردة القرآنية.

مظاهر الجمال الصوتي للمفردة القرآنية:

لا يقف الجمال الصوتي للمفردة عند تصوير الكلمات، إنّما يثير نفحة حسية لتستقر لدى القارئ ملامح الهداية، و تتثبت فيه الجانب الديني(أفاض الله سبحانه و تعالد الكلمات هذا الفيض و نفخ فيها من روحه، كما نفخ في عصا موسى، لكنّه مع ذلك أبقى على تلك الكلمات طبيعتها التي يعرفها الناس منها ، كما أبقى على عصا موسى طبيعتها كذلك)

(1). فهذا الجمال مصدره إلهي يعكس سمو التعبير القرآني، قدّم مسوغات القناعة بوحدة النظام الصوتي الذي يهيئ المناخ النفسي لتفاعل المتلقي معه. فالمفردة القرآنية عامرة بالجمال الصوتي الذي يبعث على الاطمئنان إلى فتح أفق من خلال الالتذاذ الروحي الذي يرفع المستوى الجمالي المطلوب لاستمالة المتلقي لقبول السمات اللائقة، كما أوجدها الله التي تقتضي التدفّق بالحسن الذي يؤكّد لنا إنّ من الواجب التجاوب مع المقاطع المتماسكة المتنامية في بدائع خلقه التي تقرّ بكمال الله(كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال، و إن كان الحاضر بعضها فله من الحسن و الجمال بقدر ما حضر. و لكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغيره ضده،فحسن كبل شيء في كماله الذي يليق بهز) (2)

فالجمال الصوتي في الموروث العربي كان يشكّل رؤية تحمل ملامح ذات الشاعر، وهو يضفي علي ألفاظه محسوساته من خلال تجربته النفسية و الفنية تعكس هويته الإبداعية. فقد كانت أكثر تمزيقا لأوصال المجتمع الجاهلي، أسقطت الوحدة وعجّلت بتفكّكه عن طريق القصائد الشعرية من نسيب ساذج و هجاء مقيت و فخر متأنّف، وسحبته إلى قلق مدقع ينبئ بحياة بائسة حاشدة بالتجربة الطاحنة والمعاناة القاسية، لأنّها فقدت في تشكيلها الصوتي الطاقة الوجدانية العفيفة وجمال الوعي. ظلت تهيمن على نفوسهم ملحقة بها الغمّ والانفعال حتى بزغت المفردة القرآنية بجمالها الصوتي تفيض خيرا، وتجاوزت الأداء التعسفي إلى أداء صريح استقطب الألباب، وضخّ في النفس السكينة حتى غدت امتدادا عفويا بظلالها الجمالية.

لقد تمرّدت المفردة القرآنية على النمط الصوتي العربي لتغدو نافذة في ملكة العلماء في التأليف، و لم يجدوا متنفسا لهم إلا في جمالها الصوتي الذي نمّى قدراتهم وحرّكها ليستلوا منها صفاء إنتاجهم، فأدركوا أنّها تتّسم بالانفتاح الحسي والجمالي عكس الألفاظ

السابقة المتميّزة بالانغلاق في عالم شعري لا يتمرّد على واقع حياتهم (للقرآن مسحة خلابة عجيبة تتجلى في نظامه الصوتي، و جماله اللغوي،و نريد بنظام القرآن الصوتي:اتساق القرآن و ائتلافه في حركاته و سكناته، ومداته وغنّاته، و اتصالاته وسكتاته، اتساقا عجيبا وائتلافا رائعا، يسترعي الأسماع، ويستهوي النفوس،بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أيّ كلام آخر من منظوم و منثور.) (3)

لو تأملنا هذه المفردات لوجدناها مشحونة بالجمال الصوتي الذي يحمل البهجة الغامرة التي اجتاحت أعماق النفوس المطمئنة لتنفلت من الهموم، و تنغمر في أجواء روحانية مفعمة بالرحمة الإلهية، كما هناك مفردات منتجة لإشاعة أجواء الحزن و الشقاء انظر إلى قوله تعالى:(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ)القيامة 22. 24 الآية صورة لفئتين إحداهما للسعداء، و الأخرى للأشقياء، فكلمة ناضرة وصف للتقاة في أبهى صورة، و باسرة للعصاة و هم في فزع و معاناة. إنّ مهمة المفردة في إطارها الصوتي أداة روحية مباشرة، تقوم على أساس من قدرة التعبير عن مظاهر الوجود الحيّ الذي وجد المتلقي نفسه ملتزما به بحكم الإعجاز. و إنّه ليقف أمام المفردة القرآنية و هو يطلع على الغزارة والتنوع الصوتي تستحقّ إيفاءها حقّه من الوقوف و البحث.

واليقين العميق بأنّ فضل المفردة القرآنية لا يقف عند الفائدة العلمية، بل هناك سمو في الجمال الخلقي يصدق بقدر من التأنّه و العفاف. إذ لم تكن يوما من الأيام أضعف فعهد قوتها تجاوز القرون، ولم يبد الهون عليها، فهيمنت هيبتها وتحولت ذات قوة وسلطان، فتفتّحت أعين العلماء عليها وهي يومئذ ميدان للإنتاج والإبداع، فامتدت إلى أصحاب المذاهب والعقائد، فاستقرت الأذهان بعد ما كانت مضطربة، وتلقّت النفوس الجلد بقدر ما كانت تعاني من خصومات المناظرات بين الملل والنحل. ولو لم تكن المفردة القرآنية ذات جمال و منعة صوتية لما اتّخذت لنفسها القوة و التنزّه(لقد أثبت القرآن جدارته بصفة الربط بين المتلقي

والنص بوشائج متينة، وهذا الاستحقاق يكمن في ديمومة ربط المرء بالواقع: الواقع النفسي القدرة على إثارته على ومرّ العصور، فتنبش في مكونات أساسية في السلوك البشري،وههنا مخاطبة الخالق لما خلق.) (4)

لقد كان لهذا الجمال الصوتي أثر كبير في حياة الفكر ونشاطه بلغت منه مبلغا عجيبا في رقيّ نشاط العقل، فكانت المفردة القرآنية سلاحه المسخّر في ميدان القلم واللسان، وصلت به إلى مرحلة الإنتاج الأصيل والجديد بعد أن كان يتخبّط في الركود والتقوقع، فامتلأت الرفوف بالكتب فكان نتاج العقول مختلفا يجمع بينها التمازج و التفاعل تحت إمرة الخصائص الأصيلة للمفردة القرآنية. فاتّسع نطاقها، وظهر في ميدانها عدد من نوابغ العلم الذين تعددت ثقافتهم في جوانب متعدّدة من لغة و فقه وفلسفة نذكر منهم الفراهيدي 170هـ الذي وضع معجم العين و هو الحجر الرئيس للمعاجم، قدّمه بأسلوب فذ وكامل، التزم فيه بنقاء اللغة و حمايتها، لم يجمع فيه شتات الإنجازات العلمية العربية بل تمسّك بالعربية الفصحى، ومستوياتها خاصة الصوتي منها و سماه بالعين انطلاقا من أول مخرج من مخارج الأصوات عنده. أمّا الشافعي204هـ فقد اعتنى بكلّ ما يتعلّق باللفظ للتوصل إلى المقاصد من خلال ما يضمره بغية تأصيل المعايير في استنباط الأحكام الناتجة عن تغيّر الواقع وفقا لتطور الزمن، وقد أدرك قيمة المفردة القرآنية في الوقوف على الفكرة الجوهرية، وتحديد الغاية.

كما أظهر الجرجاني 471 هـ في كتابيه أسرار البلاغة و دلائل الإعجاز قدرة فائقة و ثقافة واسعة في الإحاطة بأسرار المفردة القرآنية، فاتّجه إلى إثبات الارتقاء الصوتي، وعمل مخلصا على التماس الدقّة في جمالها، وعمّق وعيه بأهميتها في الحياة العلمية. فكان ما وضعه إشراقا لعصمتها من الابتذال، فلم يخل حديثه عن المفردة القرآنية إلا وعرّج على جماله من ذلك وقفته مع قوله تعالى:(وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)هود44 سكت الجرجاني متهافتا

ليدخل في روعة المفردات التي شملتها الآية الكريمة (إن شككت فتأمل هل ترى لفظة منها ،بحيث لو أخذت من بين أخواتها، و أفردت، لأدت من الفصاحة ما تؤديه، و هي في مكانها من الآية؟قل ابلعي و اعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها و إلى ما بعدها. و كذلك فاعتبر سائر ما يليها) (5).

ولعل أكثر ميادين العلوم قربا من المفردة القرآنية صوتيا علوم اللغة و القرآن، وذلك لأنّهما تعنيان بمعرفة كنهها وحقائقها، و أهل العلمين هم معدن هذه المفردة، فقد بيّنوا الحاجة إليها، وطريق تحصيلها لأنّ الغاية عندهم الإحاطة بجوهرها حتى لا يخرج المتعلم عنها، فهي لا تحتمل الزيادة و النقصان، كما رعوا خصوصيتها وضرورة بعدها عن التنافر. فهي ثورة تتناغم مع مبادئ القرآن الكريم، ولازمة تعصم لغته من الطاعنين وتحميها من ابتزاز عنادهم، وستبقى الرادع لألدّ أعدائه. فلا عجب أن يكون جمالها الصوتي محطة إلهام، ومهبط إشراق، و ركيزة عقدية في استقامة الرؤى وتنوير الأفكار.

فالمفردة القرآنية بمعناها العميق الشامل ينطوي على دلالات أبعد مدى وأكثر أهمية من مجرد معان، فهي تشكّل معجما يتطلب معرفة و ذوقا ذا مغاز و أبعاد لغوية وجمالية عميقة، تساعد على نمو الإنتاج العلمي و تبلغ بالعلماء مبلغ النضج في استخدامهم المنظم للغة، فهي تهتم بنمو العلوم في جو تسوده الراحة أي كل ما يتعلّق بالأمانة العلمية، وتشمل حركة المرور، وأمن نقل معانيها، و التذاذ بجمال صوتها في جو مريح هادئ و غير منهك للأعصاب، فهذا الجمال ينشأ عن علاقة المفردة بالموضوع. فالمفردة في القرآن كائن الذي يساهم في توفير التفكير النقيّ، و يؤمّن مساحة الإنتاج العلمي لتأدية وظيفة صحية للعقل و وظيفة جمالية للنفس اللذين يمتّعان المتلقي بمناظر خلابة تبدّد السأم، و تفتح أسارير النفس(واعلم أنّ لكل معنى نوعا من اللفظ هو أخصّ بهو أولى، وضربا من العبارة، هو

بتأديته أقوم، وهي فيه أجلى و ما إذا أخذ منه كان إلى الفهم أقرب، وبالقول أخلق، و كان للسمع أدعى، و النفس إليه أميل) (6)

ويتّضح من هذا أنّ الغرض الأساسي من الجمال الصوتي للمفردة هو خلق بيئة علمية يقع تحقيقها على عاتق أهل العلم بتخطيط و هندسة مؤلفات ذات الصلة بلغة القرآني، ولا يقف جهودهم عند هذا الحد بل تتعداه إلى استشراق آفاق المستقبل تقترن بالبحث تساعد المتعلم على تخفيف زخم الكتب المكتظة بالأفكار المتناقضة، وتحسين طرق التواصل مع المفردة القرآنية إلى أقصى حد ممكن دون أن ينعكس ذلك على تلوّث الفكر. وهذه مسؤولية تقع على عاتق العلماء مادام علمهم مرتبطا بالقرآن الكريم، وهي مهام جسيمة يضطلع بها علمهم.

لذا فإنّ التعرّف على الجمال الصوتي للمفردة القرآنية يتطلّب اقتفاء أثر الأوائل بدءا بالصاحبة و التابعين للوقوف على عناصره الأصيلة، فهم أساس صلاحيته. فقد وضعوا المقومات الأولى للجمال الصوتي من خلال تلاوة القرآن كما سمعوه عن الرسول صلى الله عليه و سلم أثناء صحبتهم له، و عن صحابته، والحفظة من بعدهم. فكانوا يلتزمون بما أقرأهم به حرفا حرفا، وحركة و سكونا(في كلّ بلدو مصر وجماعة كانوا يقرئون الناس ويأخذون القراءة عنهم عرضا آية آية، وكلمة كلمة ، و مدّة و مدّة) (7)

إضافة إلى ذلك أنّ أهم مظاهرها الأصيلة الاستقرار المرتبط بالإعجاز الذي أكسبها موقعها الحصين في لغة القرآن، فجذب إليها الملكات النقيّة للعيش معها في أمن، فكشفت عن أصالتها في الفهم و القدرة على الابتكار، ولم تلبث حتى تمخّض عنها ازدياد في النشاط الفكري و الثقافي للدراسات القرآنية واللغوية خدمة للقرآن الكريم لفهم ما يصعب من دقائق ألفاظه، و توضيح جمالها الصوتي. فاستقرار المفردة القرآنية صوتيا شكّل أهم مقوماتها لأنّه وجد الأرضية خصبة في النص القرآني للاستعانة به في التحليل الصوتي والتقعيد له،

ووجود الحاجة العلمية عند المتعلّم في إتقان فهم علوم العربية و منها علم الأصوات لأنّه يجب أن يوجد من العلماء من يتخصّص فيه.

فالاستقرار الصوتي للمفردة القرآنية نشأ على أساس تخطيط رباني، ودراسته على الورق يجب أن تكون عميقة، لأنّه أخذ أبعادا جديدة تتساير و تطور العلوم، وقام بتغيير شامل وتشكيل جديد لخواص الكتلة اللغوية. توالت الحقب، استنبط العلماء تنوّعا معقولا في المفردة القرآنية من حيث جمالها الصوتي و كان التركيز على استقرارها الذي طبع تصاميمها بالمرونة، إذ كان داخل أسوار النص القرآني يعزلها عن الدخيل الحوشي والسوقي. فقد أكسبها بداعة، و زاد في تمدّدها و تكيّفها لمعطيات الطور العلمي .

إنّ هذا الاتّساع و تزايد أهل العلم عليها ناجم عن آثار الاستقرار دعا الباحثين من فروع العلم المختلفة للمشاركة في تثويرها. فالحاجة إلى تحسين الوضع العلمي و تنظيمه كان في الحقيقة من باعث استقرار المفردة صوتيا، فقد أمّن للمتعلم الهدوء و الراحة في محيط علمي صحي، و جنّبه جمود و فوضى الألفاظ الوضعية التي كانت ضمن رقعة محدودة أقبرتها تعقيدات النعرات الجاهلية قال الباقلاني(هو أدقّ من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر، و كيف لا يكون ذلك، و أنت تحسب أنّ وضع الصبح موضع الفجر، يحسن في كل كلام، إلا أن يكون شعرا أو سجعا، وليس كذلك فإنّ إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتزلّ عن مكان لا تزلّ عنه اللفظة الأخرى، بل قد تتمكن فيه) (8)

لم يقتصر الجمال الصوتي للمفردة القرآنية على الاستقرار بل كان هناك مظهر آخر هندس شبكة المفردات القرآنية حتى صارت كالحدائق خلابة، ساهم في تنسيق أفكار العلماء، و تحديد نوعية المفردة لمختلف التراكيب من أجل توفير أعلى درجات الرقيّ وعناصر الجمال ألا وهو الانسجام الذي أبعد الفوضى والانزعاج و الضرر الصوتي لمخارج الحروف، قال الرماني في الذوق السليم الميّال إلى عذوبة المخارج في القرآن الكريم (و السبب في

التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلّما كان أعدل كان أشدّ تلاؤما، و أمّا التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد. و الفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، و سهولته في اللفظ،و تقبّل المعنى في النفس، كما يرد عليها من حسن الصورة وطريقة الدلالة) (9)

فالانسجام يبني المفردة بشكل متين وعجيب خال من التعرّج، لا يترك فرغات للطاعنين لينفذوا إلى أعماق النص فيجفّفوا الهيكل الصوتي للمفردة القرآنية فتغيب أشكالها الزخرفية و الجمالية. فقد أعطاها طابع الثبات مما جعلها مستقرة و آمنة، وأضفى عليها البساطة و المتعة، و قد منحها أهمية خاصة لكونها تمدّ الحماية للغة القرآن، كما أنّها بمرور الزمن أصبحت لها السيادة في التأليف. كما سمح للعلماء أن يقدّموا قمة إنتاجهم من تنظيم أفكارهم وفق مبادئ القرآن، يمنع الانتهاك والتجاوز الشخصي للنظام اللغوي للقرآن الكريم.

فالانسجام جعل الجمال الصوتي للمفردة القرآنية على محور هندسي واحد، والملاحظ عليها وجود العلاقة الذوقية الجلية سواء كان المتلقي عربيا أو عجميا. فهي مصمّمة كوحدات مرتبطة فيما بينها، إذ أعطت أبعادها و مقاساتها بشكل مدروس مع إعجاز القرآن(الألفاظ دالة على الأصوات، و قد توافرت في القرآن من الألفاظ الدقيقة عند إطلاقها، يكون اللفظ يدل على ذات الصوت، والصوت يتجلى فيه اللفظ نفسه.) (10) أولى القرآن الانسجام أهمية خاصة في إضفاء الجمال الصوتي على المفردة القرآنية بجعل القوة و الراحة من أعمدته لاستمالة الشعور اللامنتهي للمتلقي. فالانسجام يمثّل المظهر الأساسي للجمال الصوتي للمفردة القرآنية، و المشرف على فضائها تتجمّع حوله الدلالات و المقاصد طبقا لغاية مقصودة في نظام المفردة. فقد كان أثره جوهريا انعكس على النواحي الفنية والجمالية للمفردة القرآنية، إذ غدت كالنصب التذكارية فاخرة البهاء، مزيّنة و مزخرفة ترمز إلى ارتقاء اللغوي للقرآن الكريم.

لقد قاد هذا الطراز المتميّز للمفردة القرآنية إلى زيادة الطلب المستمر عليها، وشغلت أفكار العلماء. فقد كانت تغذي الحركة اللغوية من فيض جمالها الصوتي المتدفّق المتصدّر في استكشاف عمق النص القرآني، وصور إعجازه في درسه وعملوا بجدّية في استيعاب جزئياته تكوينا و أصالة. و كان ما قدمه العلماء من جهود يبلغ بهم إلى ذروة صاعدة من بين الجهود العلمية المبدعة.

فهي بالإضافة إلى كونها الهيكل الأساسي للدرس الصوتي يتطلب معرفة و ذوقا، فإنّها موضوع أقرب إلى المنطق يحتاج إلى صحة عقلية وملكة لغوية.

الجمال الصوتي للمفردة القرآنية و السياق في ضوء نماذج قرآنية:

لقد أدرك العلماء بوعي أنّ مجرى الجمال الصوتي بدا ملتزما بهذا الزخم للمفردة القرآنية الذي فعل فعله في نفس أهل العلم، وكشف عن جمالياتها و أسرارها أسقط وظيفة اللفظ الجاهلي، و ثبّت وظيفة المفردة القرآنية الإيحائية القادرة على منح العمل الإبداعي وتبلوره. وحين نستجلي كتبهم تطالعنا في مضامينها على رؤية متنامية للمفردة القرآنية غيّبت النمط التقليدي ومعطياته وسحبته إلى القاع، لهذا أسرع العلماء إلى فتح مجراها، تدفعهم في ذلك بواعث علمية تحمل على قناعة بالقدرة على تفجير ما تكتنزه المفردة القرآنية.

فعلاقة السياق بالجمال الصوتي للمفردة القرآنية أنّها ترعرعت ونمت في كنف القرآن الكريم، و نشأت على أساس تخطيط رباني يبعث على الدهشة، وتشهد على عدم سبق الإنسان بالاشتغال في توظيفها. فهي لم تنشأ بصورة عفوية بعضها ميّت و بعضها حيّ إنما وضعت كوحدة أرقى و أرفع من غيرها، نلمس فيها السر الإلهي من خلال معالمها الجليلة التي تدل على ضرورة الاعتراف برقيّها و بيانها اللذين يدركهما متذوّق العربية، وهذه الخاصية للمفردة القرآنية.

إنّ ما يلفت الانتباه في القرآن الكريم في علاقة السياق بالأصوات فواتح سوره، فإنّ التناسب قويّ بين الأصوات المنتقاة. فالطبيعة الصوتية للحروف المقطعة ذات دلالة إيحائية فهي متنوّعة قي عدد حروفها من حرف حتى خمسة أحرف، وهذا ليس اعتباطيا وإنّما هناك

ملمح إلى الإيجاز الصوتي في توظيف هذه الأصوات فهي جامعة بين المهموس والمجهور، الشدّة و الرخاوة، فانفرادها بهذه الخصائص الصوتية زادت السياق جمالا، و ما نشير إليه هو أنّ هذه الحروف منطوقة وليست مرسومة (سائر الحروف المقطعة في فواتح السور فكلّها تنطق بأسماء تلك الحروف أصواتا ، لا بأشكالها الهجائية المرسومة ، مما يقرب منها البعد الصوتي المتوخى.) (11)

فعندما نقف عند السور المبدوءة بصوت واحد نلمس انسجاما مع ما يليه من دلالات صوتية. فهذا الفونيم يحمل في تشكيلته الصوتية سمات أثّرت في البناء العام للسورة من ذلك صوت (ص) في بداية السورة قال تعالى: (صَ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) ص1 (قرأ الجمهور صاد بسكون الدال، وهي قراءة أبي جعفر بالسكون عليها .) (12) فصورة الصوت لها صفات نطقية متميّزة وردت نتيجة وروده في سياقه المناسب. فهذا الفونيم رسم السياق وما يحمله من دلالات ، إنّه صوت سمعي واضح قويّ في نبرته، وينفرد عن أحرف الصفير بالإطباق والاستعلاء، فاستبداله يغيّر المعنى. ومن الجانب الفونولوجي فقد أدى وظيفته في سياق السورة تأمل ما احتوته سورة (ص) من الصراعات العنيفة، فأولها صراع الكفار مع النبّي في التشكيك في وحدانية الله() إلى آخر كلامهم . ثمّ اختصام الخصمين عند داوود، ثمّ صراع أهل النّار. فالسياق المت أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ)ص5 ضمّن صوت الصاد للدلالة على وضع كلّ صامت أو صائت في موقعه داخل الكلمة لتحديد الدلالة، وإنّ تغييره سينعكس عليه.

كذلك بالنسبة لصوت (ن)في سورة القلم، فلم يقف عند السياق الذي ورد فيه و إنّما فائدته تعدّت إلى السياق العام للسورة لما يتميّز به من سمات صوتية، فقد ارتبطت بالسياق الذي جاءت فيه. فهذا الصوت اتّسم بقوة التأثير لاشتماله على عناصر صوتية منها دقّة

الوضوح السمعي. فالفونيم أعطى للسورة نظاما خاصا أضفى عليها توازنا في خواتم الآيات أي فواصلها.

أمّا النوع الثاني فهو المبدوء بصوتين مثل (يس) هما صوتان خفيفان يلتقيان في الرخاوة شكّلا مقطعا صوتيا سريعا. فقد اجتمع المهموس و المجهور فتعادلا الصامتان مما قرّب نبرة الحرفين ما ينسجم مع السياق المتميز بأسلوب التقرير، فيه إيقاع خاص يوحي إلى تأسيس عقيدة صحيحة.

ويظهر في علاقة الحروف المقطعة بالسياق اهتمام القرآن بهذه الظاهرة التي لم يألفها العرب من قبل (يبدو أنّ القرآن الكريم قد وجّه اهتمام العرب . منذ عهد مبكر. ولف نظرهم إلى ضرورة الإفادة من الزخم الصوتي في اللغة العربية وهو يستهل بعض السور القرآنية بجملة محددة من الحروف الهجائية التي تنطق بأصواتها أسماء ،لا بأدواتها حروفا، للإفادة من صوتيتها لدى الاستعمال دون حرفيتها) (13)

أمّا النوع الثالث فما كان مشكّلا من ثلاثة أصوات من ذلك قال تعالى: (طسَمَ) القصص1 فاختيار هذه الأصوات يتماشى والسياق الكلّي للسورة لما تتميّز به من خصائص صوتية، (فالطاء) مجهور شديد أمّا (السين)فهو مهموس رخو و(الميم) مجهور متوسط. وعند النظر إلى هذا اللفظ نجده مسايرا للسياق الصوتي الذي ورد فيه من حيث نوع الصفات فقد اجتمعت من القوة الشدّة و الجهر، ومن الضعف الرخاوة والهمس. و غلبة الشدّة كانت الدعامة التي ارتكز عليها التخويف في السورة، فالمتكلم قد يهمس في أذن المتلقي بصوت خفيف، وهذا ما ينطبق على الصامت (السين) حتى طبيعة المقطع له و والمشكّل من ثلاثة مقاطع طويلة مغلقة التي تعكس جو السورة المتمثل في الإنذار والتعذيب.

حفل القرآن الكريم بهذه العلاقة لخدمة الدرس اللغوي، فوجد فيه القراء سبيلا للإحاطة بما نفعهم خاصة على المستوى الصوتي. فمسألة السياق و الصوت ضرورية في

ضوء نظرية السياق، لأنّ القرآن احتوى كلمات خالفت النظام اللغوي الذي ألفه العرب، سواء أكانت متفردة أو لها ما يقاربها في الدلالة قال تعالى: (اللّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَآءُ وَيَقْدِرُ الرعد 26 و في قوله تعالى: (وَاللّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) البقرة 245 نجد أنّ كلمة(بسطة) ذكرت في القرآن مرتين لكنّها مختلفة في النطق، الأولى بالسين والثانية بالصاد(كلّهم قرأ بالسين ، غير أنّ الكسائي ونافعا، مما روي عن المسيّبي، روى عنهما بالصاد وفيه بالسين قرأت لهما الجماعة.) (14) والمعروف في اللغة أنّ الكلمة تتكوّن من حروف الهجاء، قد تكون متّفقة في المخرج، أو من مخرجين متغايرين، وقد تكون صفتهما غير متّحدة. فالسين والصاد صوتان لثويان احتكاكيان مهموسان، فالنطق بالصاد يلائم الحرف المجاور (إنّ الطاء حرف مستعل يتصعّد من مخرجها إلى الحنك، ولم يتصعّد السين تصعدها فكره التصعّد من التسفّل ، فأبدل من السين حرفا من مخرجها في تصعّد الطاء؛ فتلاءم الحرفان.) (15)

إلاّ أنّ الصاد مطبقة، فقد ترك النطق أثره في رسم الحرف لكن دون تأثير في الدلالة. كما كان للسياق أثر في هذا الاختلاف، ففي الآية الأولى ارتبط بالعطاء، و الحديث عن قدرة الله على الإحياء و الإماتة، فيقبض بمعنى يميت ويبسط طول الأمل. كما وردت مثل هده الظاهرة في أكثر من آية، وكان للسياق دخل في هذا الاختلاف اللفظي قال تعالى: (وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَآءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)البقرة 247 وهي قراءة الجمهور. و قوله تعالى (وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُواْ آلاَءَ اللّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) الأعراف 69 (قرأها نافع و البزي وشعبة الكسائي بالصاد) 16)

كتبت الأولى بالسين لأنّ الكلام كان عن طالوت وهو من عباده الصالحين وبالصاد عن قبيلة عاد المعروفة بالعناد والغلظة(و من المعلوم أنّ الصاد أقوى من السين وأظهر فكأنّ السين الذي هو أضعف أليق بالشخص الواحد والصاد الذي هو أقوى وأظهر

أليق بالقبيلة.) 17) فاختلاف الفونيمين يعود إلى الصورة النطقية، فهي تتنوّع حسب السياق الذي ترد فيه دون التأثير على الوظيفة اللغوية.

القرآن تحدى العرب في التعامل مع الموروث اللغوي الذي غاب عن أذهانهم، وقد حفل بالكلمات التي أوردها في سياقات متنوعة من أجل مقاصد معينة من ذلك قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا) مريم83 وقوله تعالى: (وَهُزِّيَ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً) مريم 25 فدلالة الكلمتين (أزّو هزّ)واحدة و هي الحركة ، إلا أنّ السياق يختلف بينهما فعندما اقترن الحديث بالكفار وظّف القرآن(أزّ) ، وأمّا (هزّي) فارتبطت بمريم عليها السلام . فالتعبير القرآني انتقى الكلمتين لتعبّرا بدقّة عن المقام بما يناسبه، فالكلام عن الكفار كان شديدا وفيه استفزاز، و الهمزة أشدّ الحروف العربية وأنسب لهذه الفئة. أمّا في السياق الثاني فقد خاطب الله مريم عليها السلام، فكان صوت الهاء ملائما للحالة النفسية التي كانت عليها المرأة من قلق وخوف، فالهاء من أضعف حروف الهجاء. وحتى من الجانب الهجائي فإنّ القبائل البدوية كانت تميل إلى الهمزة لتحافظ على الصوت الشديد، وهذا ما يناسب طبيعتها النطقية. فالسياق استجلب الصامتين في هذين الموضعين المختلفين .

إنّ قوّة القرآن الصوتية لم تتوقّف عند الكلمات المتقاربة في الدلالة إنّما تجلّت في الكلمة الواحدة التي تتشكل من أصوات لا تجتمع إلاّ في السياق المشحون بالدلالات، ولم تقترب منه فصاحة العرب وبلاغتهم، و من أبرز ما ورد في كلام الله كلمة (سراب) قال تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوَاْ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتَّىَ إِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ) النور 39 فكلمة (سراب) مكونة من ثلاثة أصوات متميّزة منها اثنان يتّصفان بالجهر وواحد مهموس، وهذا التركيب الصوتي ثمّن مكانة الصامت في التعبير و ناسب السياق. فاجتماع هذه الأصوات جعلها تتكيّف مع الدلالة التي يتضمّنها المقام والمتمثّل في حال الكفار، و أعمالهم الشبيهة بشدّة الحرارة التي تظهر من بعيد

كالماء. وفي التوزيع الصوتي للكلمة لم يرد إلاّ صوت واحد شديد و لكنّه أكسب السياق صورته الحقيقية التي توحي إلى معاناة الكفار وسفاهتهم.

كذلك لفظ(قيعة) فصوامتها المجهورة أكثر من المهموسة وهذا يتوافق مع السياق الصوتي الواردة فيه وصفة الشدة للقاف، والتاء ساعد على الكشف عن طبيعة نفوس المجرمين. إنّ هناك تكاملا بين كلمة (السراب وقيعة) و ما أعطى الكلمتين قيمة صوتية هو وجود كلمة (ظمآن)في السياق فأصواتها مجهورة متّسمة بارتفاع النبرة في النطق، فالسياق اقتضى ذلك لفضح القلوب المريضة.فصفة الجهر التي كثرت في الكلمات تؤكّد الدّقة المتناهية في انتقاء الكلمات المتطابقة مع الجوّ التعس الذي يعيشه الطغاة.

تتجلى القيمة الصوتية للمفردة القرآنية في سياقها ولم يتوان أهل القراءات في استثمار هذه الحقيقة في قراءاتهم ،كما سعى علماء اللغة في استقصاء هذه الظاهرة من ذلك قوله تعالى: (وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَآءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ) الأنفال 35 فكلمة تصدية (من الصدى وهو الصوت) (18) و لكنّ لدلالتها في سياق الآية مراد آخر وهو التصفيق، فالعرب كانوا في الجاهلية يطوفون بالبيت مصفّرين ومصفّقين محدثين صياحا و هذا تعبيرا عن شركهم. وهذه الدلالة انسجمت مع المستوى الصوتي (فأصلها الصددة حيث حول الدال الثانية ياء كسرة الدال الأولى ويبدو هذا التحول مشروطا بإدارة التصدية على معنى التصفيق فإن فارقت هذه الدلالة أصبح وقوع التحول غير ممكن) (19) فهي تتألّف من الصاد صوت صفير يوحي إلى مبالغة القوم في الصراخ، أمّا الدال فمقلقل فيه تحريك واضطراب. فالتوزيع الصوتي أعطى الكلمة دلالة الصياح الشديد يفزع النفس ، فنستشعر من خلاله حركة صوتية تتوافق مع تصرفات القوم الساذجة.

إنّ العلاقة بين الصوت و السياق تكشف عن دقّة الاختيار و قوّة التعبير من ذلك قوله تعالى:(إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً) الإنسان 10 فكلمة(عبوسا هو ما يبس

على هُلْب الذنب من بعر و غيره.) (20 و القرآن انتقاها في هذا السياق دلالة على الغضب، وكان المقام يدور حول حالة العصاة، والفزع الذي حلّ بهم من شدّة هول يوم الحساب، وترشيحها على غيرها لما تحمله من دلالة المنسجمة مع أصواتها، ففي لغة القرآن كثير من الأبنية و المفردات تحمل أكثر من معنى وتنطوي على جملة من المعاني، ويأتي السياق ليرشّح واحدا منها. فأصواتها تليق بعظمة ما يقع يوم القيامة فالعين صامت يجمع بين الجهر و البينية ، و الباء شديد ، و السين فهو صفيري. إنّها توفّق بين شدّة الصوت و قوّة الدلالة التي تحملها .

فالكشف عن الأبعاد الصوتية للكلمة هو الطريق الوحيد لمعرفة وزنها في السياق الذي وقعت فيه، ومن منطلق هذه العلاقة الوثيقة بين المسموع و المفهوم و السياق تقع الكلمات في مواقعها الصحيحة، و لا يمكن الوقوف على هذه الحقيقة إلاّ في القرآن.

من الألفاظ التي خصّها القرآن بصوت متميّز وفق السياق الذي جاءت فيه كلمة (مسجور) قال تعالى: (وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ) الطور 6 فالكلمة من الفعل (سجر يسجر سجرا: أوقده وأحماه)21) أمّا دلالتها في موضعها من الآية فيقصد بها البحر المملوء بالماء (إنّ وصفه بالمسجور للإيماء إلى الحالة التي كان بها هلاك فرعون بعد أن فرق الله البحر لموسى و بني إسرائيل ثمّ أسجره ،أي أفاضه على فرعون وملئه.) 22) فالدلالة التي تضمّنتها الكلمة فيها إيحاء إلى يوم القيامة وهذا من خلال السياق ما يؤكّد قوله تعالى: (وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ) التكوير 6 لقد رأى بعض المفسرين كالطبري ت 310هـ أنّ دلالة الكلمة تدلّ على امتلاء البحر نارا، فلا يمكن الوصول إلى الجزم بهذا إلاّ بإتباع السياق الذي تظهر فيه هذه الدلالة بكيفية لا تقبل التأويل. فالسياق يقع على الدلالة الأصلية من خلال اقترانها بأصوات الكلمة، إنّ أول صوت يقع على الأذن هو الميم صوت مجهور و السين مهموس،

أمّا الجيم فهو شديد، و الواو الواقعة بين الجيم و الراء التكرارية زادت في طول النطق. فالكلمة بأصواتها ودلالتها عرضت نفسها على وجهها الدقيق لأنّ صوامتها متسلسلة تسلسلا عجيبا يستحيل أن تخلفها كلمة أخرى سوى نفسها.

في القرآن كلمات تتقارب دلالتها لكنّ السياق يجعل المتلقي يدرك الأبعاد الدقيقة التي تميّز بينها من جهة أصوت، وهو الذي يحافظ على المقاصد، و يجنّب الوقوع في الخلط، ونستشعر الدقّة في المواضع التي أخذتها في السياق السليم من ذلك قوله تعالى: (فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أوْلَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُواْ فَأَحْبَطَ اللهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً) الأحزاب 19 فكلمة(سلق لغة في صلق أي صاح) (23) لكنّها في السياق تتجلّى دلالتها في موقعها، فهي مجاورة لكلمة لسان ،فأهميتها تكمن في ربطها بما معها من الألفاظ المجاورة، واستعمالها يتطلّب إدراك الكلمات المتّصلة بها دلاليا (فلا يكون المعنى تبعا لذلك بمعزل عن عناصر السياق كلّه ، إنّ إنتاجه يشكّل العملية اللغوية التي لا تنفك تقوم على ثنائية الدال و المدلول.) (24 فالمتلقي يكسب المعنى مسبقا لكنّ حدودها تعرف من استعمالها في السياق وفهمه له، فالمعنى يستوعب من نظام العبارة وهندستها، فالقرآن فضّلها على غيرها ككلمة آذوكم أو أساءوا إليكم فهي تحمل زيادة فالمنافقون كثر إيذاؤهم باللسان. كما دقّق القرآن في الملامح الصوتية لها لتأكيد ما توحي إليه هذه اللفظة، فكلّ صوت له أثره على السمع، ويؤدي دلالته.

لقد أوجد القرآن كلمات غابت عن العرب أو ازدحمت مع غيرها في لغتهم فصعب عليهم تصوّر معناها، فاستعملها في سياقات ووضّح سبل استخدامها فأزال غموضها قال تعالى: (وَغَدَوْاْ عَلَىَ حَرْدٍ قَادِرِينَ) القلم 25 فقد هيّأ القرآن الجو المناسب لتوظيف كلمة (حرد) للتعبير عن غرض أراده فهذه اللفظة يقصد بها (الجد والقصد) (25) فالقرآن لا يقف عند

.

معجميتها بل يبحث عن جمالها الصوتي فيختار لها سياقا يرسم معناها، و يعزف عن الكلمات التي تقاربها في المعنى كالمنع ليبعد المفاهيم الموروثة، فالقرآن يستقل بمدلول اللفظ، فهي في هذا المقام (المنع بين حدّة وغضب أي الامتناع من أن يتناولوه قادرين على ذلك) (26) فالقرآن يستثمر الكلمة و يولّد منها دلالة يفضح بها سريرة المشركين المريضة.

أمّا على المستوى الصوتي فقد جعلها وسيلة لإبلاغ المراد. فصوائتها و صوامتها ليست حشدا صوتيا إنّما هي نظام يحمل دلالة فالحاء بخصائصها التي تدرجه ضمن الضعيفة، والراء بتكراره وجهره(أمّا الدال فهو صوت يدلّ عل الصلابة والقساوة)27 فهذه الصفات الصوتية جسّدت ضعف النفوس و شحّها .

لقد أعطى القرآن الكلمة حقّها في السياق ليرقى بها إلى المستوى الجمالي،و انتقى لها أصواتها لتتزاوج مع دلالتها قال تعالى: (دُحُوراً وَلَهُمْ عَذابٌ وَاصِبٌ) الصافات 9 كلمة (دحورا) لها وقعها على السمع، وجاءت تحقيرا للطغاة، والقرآن يردّ المعنى العرفي الذي عهده العرب، فهي تحمل إيحاء دلاليا متمثلا في الإذلال الذي تستحقّه هذه الجماعة، ولقد آثرها القرآن على غيرها كالطّرد أو القذف لأنّها تشكّل قمّة الانسجام في أصواتها ودلالتها، ومجيئها في هذا الموقع فيه زيادة في المعنى تجلّى ذلك في الإبعاد من الجنّة والاحتقار تشبيها بإبليس. هذه الطاقة التي تحملها أوفت السياق حقّه رغم ما حذف منه لدواعي لغوية. كما منحت هذه الشحنة وضوحا صوتيا، ويظهر معياره في الصوائت خاصة القصيرة فالضمّتان على الدال والحاء قد ناسبتا ثقل المعنى الذي تتضمنه، فقد عبرتا عن الذّل، وشكّلتا مع الصامتين صورة مخزية للكفار، فقوتها الدلالية انبعثت من السياق وأصواتها .

انفرد القرآن بانتقائه الكلمات للكشف عمّا تتضمّنه من معاني جزئية وأغراض عامة لذلك وردت كلّها مناسبة للسياق، وتخيّر لها أصواتها التي توحي إلى ما تختزنه من دلالات قال تعالى:(لَقَالُواْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ) الحجر 15 فاستخدام كلمة

(سكّرت) دون غيرها يوحي إلى غرض يريد القرآن إظهاره الفصل بين المرء وعقله. فهو يبيّن اتّهام القوم للرسول صلى الله عليه و سلم بأنّه ساحر أفقدهم رشدهم ووعيهم. لكنّ اللفظة تعكس بطانة الكفر والافتراء والضلال، فهذا التراكم الدلالي من مميزات النص القرآني. إنّ الكلمة لا تتقيّد بمعنى ثابت بل قد تأخذ دلالات أخرى من السياق، وقد تشكّلت من أصوات وافقت الأبعاد الدلالية، ولم يكتف القرآن بانتقائها بل رتّبها ترتيبا محكما كشف عن العمق الحقيقي للكلمة، فقد التقت الصوامت لتلوّن العملية الكلامية فجمعت بين السهولة في النطق والوضوح السمعي، فالسين صوت احتكاكي مهموس، والكاف انفجاري مهموس مع رنّة الراء، فهذا التنويع في التشكيل الصوتي يستميل المتلقي ويبقيه مشدودا إلى معرفة معنى الكلمة (إذ السامع يوجّه قسطا كبيرا من انتباهه في أثناء السماع إلى مدلول الكلمات والعبارات، ولا يعنى كثيرا بإدراك الأصوات.)28)

ارتقى القرآن في استعماله للكلمات إلى مستوى عال، وجعل السياق ميدانا تنشأ فيه لإثارة الجمال الصوتي المقصود فيكوّن دائرة شاسعة تستوعب دقائق المعاني، و يدعّم المقاصد وصولا إلى المبتغى قال تعالى: (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ) القلم 16 عند التأمل في كلمة (الخرطوم) نجدها تدلّ على شيء غير عادي فلا يصلح في موضعها غير تصوّر وضاعة المتحدّث عنه، وتنطوي تحتها الكثير من ملامح الاحتقار والازدراء لأنّ الخرطوم ما تقدم أنف الفيل والخنزير، فالمتلقي يلتمس دقّة التصوير الذي قدّمه القرآن لفظع الجاحدين. فالقرآن يصوّر حالة الوليد بن المغيرة وهو مصاب في أنفه في غزوة بدر، فاستعير له هذا الوصف استقباحا له. كما نلمس في أصواتها تنسيقا بديعا شكّل مدلولا لا يمكن التعبير عنه إلاّ بهذه الكلمة في الوصف هذا الرجل الذي صار ذليلا بعد ما كان متأنّفا.

الخاتمة:

استنادا إلى ما مضى من هذا التحليل يمكن القول بأنّ علاقة السياق بالجمال الصوتي للمفردة القرآنية انبثقت عن نسيج الإعجاز القرآني. فكلّ كلمة بقيت أسيرة سياقها، كما شكّلت الصوت نطاقا واسعا للكلمات لتفجّر مخزونها، وقد ارتسم القرآن هذه الصلة، واحترم اللفظ في سياقها فوقف عند تشكيله الصوتي ما ساعد العلماء فهم لغة النص القرآني الذي لا يمكن للمعجم الإحاطة بكلّ أبعاده. و هذه العلاقة كانت مؤسسة على منهج واضح غايته إثراء اللغة العربية، و خاصة الجانب الصوتي لارتباطه بكل المستويات ومنه المستوى الدلالي، وهذا ما انفرد به القرآن (و كان من فضيلة القرآن الصوتية أنّه استوعب جميع مظاهر الدلالة في مجالاتها الواسعة ، وتمرّس في استيعاب وجوه التعبير عنها بمختلف الصور الناطقة.) (29)

المصادر و المراجع:

1. الخطيب عبد الكريم، إعجاز القرآن، ط1دار الفكر العربي مصر2، 1964 /295

2. . أبو حامد الغزالي (أبو حامد بن محمد)، إحياء علوم الدين، ط1 دار الكتب العلمية بيروت 4، 316/1986

3 . الزرقاني (عبد العظيم)، مناهل العرفان، دار الكتب العلمي بيروت 2003 م 208/2

4. أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية،ط2دار المكتبي دمشق سوريا1419،ص29 . 30

5. الجرجاني(أبو بكر عبد الرحمن بن محمد)، دلائل الإعجاز مكتبة الخانجي القاهرة ط5 2004م.
ص37

6 . الجرجاني ، ثلاث رسائل في الإعجاز (الرسالة الشافية)،ص107

7 . ابن مجاهد كتاب السبعة،: تحقيق شوقي ضيف،دار المعار مصرص9

8 الباقلاني(القاضي أبو بكر محمد بن الطيب)،إعجاز القرآن،تحقيق أحمد صقر،ط1دار المعارف القاهرة1963،ص184

---

[29]– محمد الصغير . الصوت اللغوي في القرآن . ص 165

9 . الرماني(علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن،ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد زغلولو محمد خلف الله،دار المعارف القاهرة ص88

10 . محمد الصغيرعلي ، الصوت اللغوي في القرآن،دار المؤرخ العربي بيروت،ص 203

11. غانم قدوري، رسم المصحف العراق 1982م، ص 132

12 . عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، دار سعد الدين دمشق ، 73/8

13- محمد الصغير، الصوت اللغوي في القرآن، دار المؤرخ العربي بيروت . ص83

14. القيسي(مكي بن أبي طالب)، الكشف عن وجوه القراءات السبع،تحقيق:محي الدين رمضان مؤسسة الرسالةبيروت1993 . 302/1

15- الفارسي(أبو علي)، الحجة تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي دار مأمون ط11981م، 347/2

16- عبد اللطيف الخطيب . معجم القراءات .90/3

17 . فاضل السامرائي . بلاغة الكلمة في التعبير القرآني،ط2 شركة العاتك للنشر القاهرة . ص54

18 - ماريو باي . أسس علم اللغة . ص 85ترجمة أحمد عمر مختار عالم الكتب ط8 1998م .

19- الزبيدي(محمد مرتضى الحسيني)، تاج العروس تحقيق: عبد العليم الطحاوي،ط2 مطبعة حكومة الكويت 1987، . مادة صدد

20-حسن عباس . التحولات الصوتية في بنية الكلمة . 106

21- ابن فارس،(أبو الحسين أحمد بن زكريا)، مقاييس اللغة ،دار الكتب العلمية بيروت،1999 ، مادة عبس

22. الزبيدي . تاج العروس ، مادة سجر

23 . ابن منظور، اللسان، مادة سلق

24-جان كوهين، بنية اللغة الشعرية،ترجمة محمد الولي محمد ومحمد العمري، دار اتوبقال للنشرالمغرب1989م ،ص124

225. ابن منظور، اللسان، حرد

26- راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة حرد

27. حسن عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها، 65

28- عبد الواحد، علم اللغة . ط9 دار نهضة مصر 2004 م،ص39

29- محمد الصغير . الصوت اللغوي في القرآن . ص 165

ألفاظُ الأطعمةِ في كتابِ المسعودي

(مروجُ الذَّهبِ ومعادنُ الجوهرِ)

دراسةٌ لغويةٌ دلاليةٌ

المعيدة: غزل بارودي

أ.د. هايل محمد الطالب

قسم اللغة العربية

جامعة البعث- المعهد العالي للغات

جامعة البعث, سورية

مُلَخَّص البحث:

شهد القرن الرابع الهجري في عهد الخلافة العباسية نهضةً ثقافية وعلمية واقتصادية, كما تطور المجتمع العباسي من الناحية المادية, وأدّى الاطمئنان والرخاء المادي إلى ظهور مظاهر الترف والإسراف, فقد عمدَ الناس إلى الاهتمام بالعمران وتقليد الأمم الأخرى فيه, وكذلك كان فعلُ الخلفاءفي بناء قصورهم, وعمد الأغنياء إلى تزويق وتأنيق بيوتهم, فتنوع الأثاث والفرشُ داخل البيت العباسي, ولم تكن موائد الطعام بمنأى عن هذا التطور والرفاه, فتعددت صنوف الأطعمة, وكثرت الألوان على المائدة, وظهرت الحلويات الشهية, وتطورت العادات والتقاليد في تناول الطعام.

ويشتمل كتاب المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر المصنَّف في القرن الرابع الهجري على ألفاظ أطعمةٍ وحلويات كانت تقدم على موائد الخلفاء والأمراء والأغنياء, وسنعمل في هذا البحث على دراسةِ تلك الألفاظ الخاصة بالطعام دراسة لغوية دلالية.

Abstract

The fourth century AH during the Abbasid Caliphate witnessed a cultural, scientific and economic renaissance, as the Abbasid society developed from a material point of view, and physical comfort and prosperity led to the appearance of luxury and extravagance. People sought to take care of the architecture and the tradition of other nations, And the rich had to decorate and decorate their homes. The furniture and mattresses were varied inside the Abbasid house, and the tables were not devoid of this development and well-being. There were many types of food, and there were many colors on the table.

Al-Masoudi's book includes the gold and gold minerals of the fourth century AH, which contains the words of foods and sweets that were presented to the tables of the caliphs, princes and the rich, and we will work in this research to study those words of food linguistic linguistic study.

تمهيد:

دأبَ علماء العرب المتقدمون على الكتابة في كلِّ عِلمٍ وفنٍ عرفوه, فضمَّنوا مؤلفاتهم اختصاصاتٍ شتَّى, وكذلك فعل المسعودي[1](346هـ) في كتابه (مروجُ الذهبِ ومعادنُ الجوهرِ). فصنّفَ كتابه في التاريخِ وماضي الأممِ وأنسابها وملوكها ومساكنها, كما ذكرَ تاريخَ الخلفاء وأخبارَهم وسِيَرَهم ومجالسَهم, وقصةَ بدءِ الخلقِ وملوكِ الأمم من الفرس والعرب والعَجَم, وذكر البحارَ والأنهارَ والجزرَ والبلادَ, وكان لرحلاته التي قام بها عظيمُ الأثرِ في إغناءِ كتابهِ مروجِ الذهب, فكانَ حَدَثَ السنّ سنة (300هـ) حين زار مدينتي الملتان والمنصورة في حوض السند, ومنذ ذلك الوقت لم يهدأ من السفر المتصل, فنراه بعد ثلاث سنوات في فارس وكرمان ثم يظهر في السند سنة(304هـ), ثم يصل جزيرة سرنديب (سيلان)[2]. وقد صنّف المسعودي قبل هذا الكتاب كتابَه (أخبارُ الزمان), ثم أتبَعَه واختصره بكتابهِ(الأوسطُ) ثم اختصر الكتابين في كتابهِ مروج الذهب[3], ويقول المؤلِّفُ عن كتابهِ الأخيرِ:

"ورأينا إيجاز ما بسطناه واختصار ما وسَطْناه, في كتابٍ لطيف نودعُهُ لُمَعَ مافي ذَيْنِكَ الكتابين ممَّا ضمّناهما وغير ذلك من أنواع العلوم, وأخبار الأمم الماضية والأعصار الخالية, ممَّا لم يتقدم ذكره فيهما"[4], وعن الباعث لتأليف هذا الكتاب يقول المسعودي:" وكان ممَّا دعاني إلى تأليف كتابي هذا في التاريخ وأخبار العالم محبةَ احتذاء الشاكلة التي قصدها العلماء وقفاها الحكماء, وأن يبقى للعالم ذكراً محموداً وعلماً منظوماً عتيداً"[5], وعلّلَ سبب تسميةِ كتابه في قوله:" وقد سمتُ كتابي هذا بكتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر لنفاسةِ ما حواه وعِظَمِ خَطَرِ ما استولى عليه... ولم نترك نوعاً من العلوم, ولا فناً من الأخبار ولا طريقة من الآثار إلَّا أوردناه في هذا الكتاب مفصَّلاً أو ذكرناه مجمَلاً"[6].

يذكر المسعودي في تضاعيفِ كتابهِ آنِفِ الذكرِ ما كان يجري في مجالسِ الخلفاءِ, وما وُصِفَ فيها من الطعام والشراب والإسراف بهما على لسانِ الشعراءِ كابن الرومي وكُشاجِمِ الكاتب وابن المعتز وغيرهم.

– هدف البحث:

يهدف البحث إلى جمع ألفاظ الأطعمة المتنوعة الواردة في كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر, ووصفها كما وردت في الكتاب, واستخراج معانيها من المعجمات, ثم دراسة تطور دلالتها, ومعرفة الألفاظ المستعمل منها اليوم والألفاظ التي ماتت في الاستعمال.

– أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من حيث أنّه يعتمد على دراسة ألفاظ الطعام في كتاب حوى بين دفتيه علوماً شتّى كالتاريخ والفلك والجغرافيا والرحلة, فقد زار المسعودي بلاد الهند والسند والصين وبلاد فارس و زار جزراً ومدناً كثيرةً, فقدّم في معظم كتابه صورةً فريدةً لتلك البلاد, وذكرَ الكثير عن عادات أهلها وحياتهم اليومية.

منهج البحث :

تنهجُ الدراسةُ المنهجَ الوصفي التحليلي , وهو منهجٌ يقوم أوّلاً على انتقاء الظاهرة المراد دراستها , ثم وصف تلك الظاهرة و تحديد خصائصها كما هي , وجمع البيانات الوصفية عنها , والانتقالُ بعد ذلك إلى التحليل و التفسير لتلك البيانات بهدف إيجاد حلٍّ للمشكلة والوصول لأحكامٍ يمكن تعميمُها.

- عملُنا في هذا البحث:

يدرسُ البحثُ ألفاظ الأطعمة المتنوعة الواردة في كتاب مروج الذهب دراسةً لغوية دلالية, ونذكر في دراستنا من الأطعمة الطبيخَ والحلواءَ, وقد صنَّفنا ذلك كله حسب نظرية الحقول الدلالية في حقلين دلالين هما ألفاظ أطعمة الطبيخ, وألفاظ أطعمة الحلواء والتسلية, ويجمع هذين الحلقين المجالُ الحياتيُّ العامُّ لألفاظ حاجات الإنسان اليومية, وقد ذكرنا الأطعمة في كل حقلٍ دلالي مضبوطةً بالشكلِ ومرتبةً حسب حروف المعجم, ثم عدنا لمعانيها في المعجمات القديمة والحديثة, والمعجمات المتخصصة قدر الإمكان, وذكرنا أصل كل لفظ أعربيٌّ أم أعجميٌّ؟ وفي سبيل ذلك عدنا لكتب المعربات كالمعرَّب للجواليقي ت(540) ه, وشفاء الغليل للخفّاجي ت(1069)ه, والمعجم الفارسي الكبير لإبراهيم الدَّسوقي شتَّا (1998), كما التزمنا بإيراد المعنى كما جاء في مروج الذهب, ودرسنا التطور الدلالي الطارئَ على اللفظِ من حيث التوسع في الدلالة أو التخصيص أو الرقي أو الانحطاط.

وقد انتظم البحث في تمهيدٍ ذكرنا فيه موجزاً عن كتاب المسعودي, وذكرنا أهمية البحث وهدفَه ومنهجَه وأتبعناه بأربعة مباحثَ, هي: المبحث الأول (الطعام وآدابه عند العرب), المبحث الثاني (الحقل الدلالي لألفاظ طعام الطبيخ), المبحث الثالث (الحقل الدلالي لألفاظ طعام الحلواءِ والتسليةِ), المبحث الرابع (العلاقات الدلالية بين ألفاظ الطعام), وانتهى البحث بقائمةِ نتائجَ, وثبتٍ للمصادر والمراجع.

- المبحث الأوَّل: الطعامُ وآدابُهُ عند العرب:

نالَ الجانبُ الاجتماعيُّ عند العربِ في القرنِ الرابعِ الهجريِّ نصيباً وافراً من التغييرِ بفعلِ مخالطةِ الأممِ الأخرى المجاورة, فكما ظهر التأثُّرُ بأنظمةِ الحكمِ والسياسيةِ ومظاهرِ العمرانِ وغيرِها, كان الجانبُ الحياتيُّ للإنسانِ عرضةً لعواملِ التغييرِ أيضاً, فقد ظهرَ التنويعُ في اللباسِ والتشبُّهُ بالأممِ الأخرى فيه, ودخل التأنُّقُ والتزويقُ البيتَ العباسيَّ؛ ففُرِشَتْ فيه السُّتُورُ والأنماطُ المزخرفةُ, ولم تكنْ موائدُ الطعامِ بعيدةً عن هذا التطوُّرِ, فقد حَفُلَتْ بأنواعٍ شتَّى من الأطعمةِ الدسمةِ والحَلْوَاءِ وغيرِها, وهذا الاهتمامُ بموائدِ الطعامُ يخالفُ ما كانَ عليه العَرَبُ من قبلُ, فقد كانتْ معيشةُ العربِ في بادئِ الأمرِ غايةً في البساطةِ, ففي عهدِ صدرِ الإسلامِ كان العربُ يكتفون بالقليلِ من الطعامِ الذي لم يتجاوزْ لوناً أو لونين, وكان خيرُ أَدَمِهِم اللحمَ, وكانوا يراعون قواعدَ الصحةِ, فلا يدخلونَ الطعامَ على الطعامِ ولا يسرفونَ في المأكلِ[7].

أمَّا في العصرِ الأموي فقد استحدث العربُ في الطعامِ طُرُقاً غيرَ طُرُقِهم الأولى, فاستعملوا الملاعقَ الخشبَ, والفُوَطَ, وكانوا يجلسون على الكراسي أمامَ مائدةٍ يغطِّيها مفرشٌ من القُمَاش, وكانت المائدة قبل ذلك تُكْسَى بأديمٍ من الجلدِ, وكان للأكلِ مع الخلفاءِ والأمراء آدابٌ مقرَّرةٌ في العصرِ الأموي[8]. وكذلك عُنِيَ العباسيُّون بتنويعِ الطعامِ وكثرتِه, فكان أبو جعفر المنصور يكثر منه ولا يعمل بنصحِ الأطباء حتى كان ذلك من أسباب ضعفِ صحته ووفاته, كما حَفُلَتْ مائدةُ الرشيد بألوانِ الطعامِ, حتى قيل: إنَّ الطهاةَ كانوا يطهون ثلاثين لوناً في اليوم[9].

ومن العادات المستحدثة في تناول الطعام تصغير اللقم, والتجالُلُ عن الشَرَهِ والنَّهَمَ, وأكلُ الأوساطِ الرقاقِ, ولا يتَّبعون مواضع الدَّسَمِ ولا يكثرون من الضحك والكلام عند حضور المائدة والطعام[10], وصارت عادة وضع ألوان الطعام بعضها على بعض سائدةً بعد أن كانت العادة الإسلامية القديمة تقتضي بأن يوضعَ الطعامُ كلُّه مرةً واحدةً, وكانت عادةُ غسلِ اليدين قبل وبعد الطعام شائعةً, إلَّا أنَّ لهذه العادة خصوصيةً إذا كان غسلُ اليدين مع الرؤساء, فكان الأليقُ أن يغسل الضيوف أيديهم في ناحية خاصة لا يراهم الأعلى منهم شأناً, ويحكى أنَّ الأفشينَ كان حَظِياً عند الخليفة المعتصمِ فكان أوَّلُ غضبه عليه أنه أكلَ عنده يوماً ثم دَعَا بطِسْتٍ فغسلَ يديه بحيثُ يراهُ الخليفةُ, فقال المعتصمُ: هذا التَّيْسُ الطويلُ اللحيةِ يدعو بالطِّسْتِ حيث أراه![11].

وعن الإسرافِ بالطعامِ يحكي المسعودي في كتابهِ مروجِ الذهبِ خَبَراً لـمحمد بن نصر عن مجلسٍ حضره عند الخليفة المقتدر (320هـ), وقد وضعَتْ أمامه مائدةٌ في وَسَطِها جامٌ تحوي صدورَ الدجاجِ كهيئةِ الصومعةِ, وعلى المائدةِ سُكَرَّجات جزعٌ فيها الأصباغ وأنواع الملح وسَنْبُوسِق يفور وبعده جامات اللوزينج, وبعد الطعام قُدِّمَ للخليفةِ إجَّانةٌ صينيٌّ بيضاء كومت بالبنفسج والخيري, وأخرى مثلها عُبِّئَ فيها التفاح الشامي قدرُ ما حضرَ فيها ألفُ تفاحة[12] .

ولم تكن سمةُ الإسرافِ هذه خاصةً بالخلفاءِ, بل أُولِعَ الأمراءُ وغيرهم من الأغنياءِ بتنوعِ الطعام والإسرافِ فيه, فيذكر المسعودي في كلامهِ على يعقوب بن الليث الصَفَّار مؤسسِ الدولة الصفارية أنه كان يُذبَح له كل يوم عشرون شاةً فتُطْبَخُ في خَمْسِ قدورٍ من الصُفْرِ الكبارِ... وله أَرُزَّةٌ كلّ يومٍ وخَبِيْصَةٌوفَالُوذَجُ مع القدورِ الخمسِ, وهي ألوانٌ غليظةٌ فيأكلُ منها ويفرّقُ الباقي[13].

أمَّا مسمياتُ الأطعمةِ التي ذكرها المسعودي في مروج الذهب, فكانت في الغالب ألفاظاً دخيلةً أو معرَّبةً عن الفارسيةِ, وسنوردُ فيما سيأتي مسمياتِ تلك الأطعمةِ مبيّنين دلالتَها وأصلَها.

- **المبحث الثاني: الحقل الدلالي لألفاظ طعامِ الطبيخ:**

بَوَارد: يذكر المسعودي هذا الصنف من الطعام على لسان أحدِ جُلَسَاءِ الخليفة المستكفي (416هـ) في مجلسه, يقول المسعودي:" فقال آخر من الجلساء:ياأميرَ المؤمنين لمحمود بن الحسين الكاتبِ المعروفِبكُشَاجِم في صِفَةِ سلَّةِ بوارد"[14]:

فمنْ جَذْيٍ شَوَيْنَــاه   وعَصَّبنــا مصارينـــهْ

ونضَّدْنا عليـــه نعـــــــــنع البقـــلِ وطرخونَـــهْ

وطَيْهـــوجٍ وفــروجٍ   أَجَدْنــا لَكَ تَطْجينـــهْ

وسَنْبَوسَجَــةٍ مَقْلوْ   وَتِفي إِثْرِ طَرْذينـــــهْ

وأوساطِ شَطِيـــراتٍ   بزيتِ الماءِ مدهونـــهْ

وحَرّيفٍ من الجبـــنِ   به الأوساطُ مقرونــــهْ

قيل: الطعامُ البارد ما لم يُحَمَّ على النار, والبَوَارِدُ واحدُها باردٌ يُزَادُ بها الأعشابُ أو اللحمُ المعالجُ بالتوابلِ والبقولِ, وتطلقُالبواردُ أيضاً على أطباقِ الطعامِ التي يَدخل في إعدادها الخلُّ والتوابلُ[15], ومن أطعمةِالبواردِ التي ذُكِرَتْ في قصيدةِكُشَاجِم (360هـ) في مروج الذهبِ لحمُ الجدي المُعَدُّ بالتوابل والطرخون, والطرخون عشبٌ عطريٌ طيبُ الطعم يشبه النعنع, ولحم الفروج المطبوخ في الطاجن, وسنبوسج وأوساط الخبز وحرّيف الجبن والخلّ, ويُرادُفلفظ البواردِ اليومَلفظ المقبّلاتِ المعروفة.

ومن البواردِ التي ذكرها المسعودي جامُ سَمَكٍ وُضِعَ أمام الرشيد (193هـ), وذلك في حديثٍ يورده على لسان إبراهيم بن المهدي في قوله:" فلمَّا وضعت البوارد رأى فيما قرب إليه منها جام قريص مثل قريص السمك"[16].

جَرْدَقَة: وردِ هذا الطعام في حديثِ المسعودي على مجلس المستكفي(416هـ), وقد قيل في ذلك المجلس شعرٌ لابن الرومي(283هـ) في صفة وَسْطٍ[17]:

خذْ يا مريدَ الأكلِ اللذيـذِ   جَرْدَقتـــي خُبْـزٍ منَ السَّميـذِ

والجَرْدَقَةُ الخبزُ كما يَتَّضح, وقيل في الجمهرةِ جَرْدَقٌ بدالٍ مهملة فارسيٌّ معرَّبٌ[18], فارسيته كِرْدَه بالكاف العَجَمية, والجَرْذَق بالذال المُعْجَمَة لغةٌ في الجَرْدَق[19]. وزعم ابن الأعرابي أنه سمعها من رجلٍ فصيحٍ, ويرى الأزهري وابن منظور أنَّ هذه الحروف كلَّها معرَّبةٌ لا أصولَ لها في كلامِ العربِ[20].

وتُجمعُ الجردقةُ في التكملة على جرادِق وجراديق, وهي الفطائر في تونس, ويطلق هذا الاسم في دمشقَ على نوعٍ من حلوى الفطائر تصنع من دقيق القمح, رقيقة لا يكاد يبلغ سمكها سمكَ ظهر السكين, كبيرة مدورة, تقلى في زيت البرقوق, وتنضح بدبسٍ إلى السمرةِ ما هي, ولا يأكلها أهل دمشق إلَّا في شهر رمضان[21]. ويسمَّى اليوم هذا الطعام باسم الناعم وهذا وصفها, تباع على أبواب الدكاكين في حارات دمشق العتيقة وأسواقها, ويشتريها الغني والفقير في شهر رمضان.

حِرّيف الجبنِ: ذُكِرَ هذا الطعام في مروج الذهب في وصفِ كُشَاجم (360هـ) للأطعمةِ الباردة في قوله[22]:

وحِرّيف من الجبـــنِ به الأوساط مقرونـــهْ

والحِرّيفُ بكسرِ الحاء وكسرِ وتشديد الراء. كلُّ طعام يُحْرِقُ فمَ آكلهِ بحرارةِ مذاقه, والمصدر حَرَافة[23], وحِرّيفُ الجبنِ صنفٌ من المقبلات إذ يُحشَى الفلفل الحار الأخضر بالجبنِ ويُشوى معاً, ثم يقدم إلى جانب الطعام الرئيس, وينتشر عملُ هذا الصنفِ في مدينة حلب في سوريا وتؤكل اللحوم المشويةُ معه.

خبــز الشــعير: يـذكر المسـعودي هـذا الطعـام فـي حديثـه علـى عمَّـال الخليفـة عمـر بـن الخطاب(23هـ) في قوله:" ومن عمَّالهِ على المدائن سلمان الفارسي, وكان يلبس الصوف... ويأكل خبز الشعير"[24], وقد عرفت العربُ الشعيرَوهو نوعٌ من الحبوبِ, فكانوا يخبزون منه خبزاً ويصنعون منـه سُوَيْقاً وتلبينـة وشراباً, وفـي الحديث عن أبـي هريرة رضـي الله عنـه أنـه قـال:" خرج رسول الله صلى الله عليه وسلَّم من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير"[25]. وطريقةُ عملِ هذا الخبزِ بطحنِ الشعيرِ أوّلاً دونَ نخلٍ, ثمَّ يُنْفَخُ فيه, فيُذَرُّ في الهواءِ قشرُهُ, ثمّ يُعْجَنُ الشعيرُ ويُخْبَزُ, ويرتبطُ تناول هذا الخبز بعادات الزهد والتصوف عند الزهّاد, ففي حديث المسعوديّ عن زهدِ سلمان الفارسي ذكرَ أنَّـه كان يلبسُ الصوف, وهذا لباسُ المتصوفين ويأكل خبزَ الشعير لزهدِه في الدنيا.

رَثيئَـة: طعامٌ ورد فـي مروج الذهب في حِوَارٍ ذكرهِ المسعودي لعمرو بن ربيع مولى الخليفة المهدي(169هـ) مع رجلٍ صاحبِ مبقلةٍ وكوخٍ: "فقال لـه: هل عندك شيءٌ يؤكل؟ قال: نعم, رقاق من خبز شعير ورثيئة"[26], وفي العين قيل رثيئة: مهموز, اللبنُ الحامضُ يُحْلَبُ عليه فيَخثر. ورَثَأْتُ اللبنَ أَرْثَؤُهرَثْأً[27]. ورَثَأَ أصلٌ يدلُّ على اختلاطٍ, يقال: أَرْثَأَ اللبنُ: خَثُرَ, والاسم رَثِيئَة, قالوا في أمثالهم: "إنَّ الرثيئة مما يطفئ الغَضَب", وارْتثأ عليهم أمرُهم: اختلطَ, ويقال الرثيئة: أن يُخْلَطَ اللبنُ الحامضُ بالحُلْوِ[28].

الرُّقَـاق: الخبزُ الرقيق, يذكر المسعودي هذا اللفظ فـي كلامـه علـى مجلسِ غداءِ الخليفـة المعتمد (284هـ), فيقول:" وقد كان قدَّمَ من الليل أن يقدَّمَ له رؤوس حملان... فانتزع أذن

واحد منها ولَقَّمه في الرقاق"[29], والرُّقاق واحدته رُقاقة, ولا يقال رَقاق (بفتح الراء) وإنَّما الرَّقاق جمعُ رقيقٍ من الثياب وغيرها, فإذا قلتَ: فلانٌ يخبزُ الجرادقَ, قلتَ, والرُّقاق, هكذا كلام العرب[30], وفي اللسان: الرُّقاقُ بالضمِّ نقيضُ الغليظ من الخبز, وتقول: عندي غلامٌ يخبزُ الجَرْدَق والرُّقاق لأنهما اسمان, وفي الحديث أن النبيَّ ﷺ ما أكلَ مرقَّقاً قطّ[31]. ومن المعاني المُحْدَثة للرُّقاقة كعكةٌ أو حلوى رقيقة هشَّة, والرقاقةُ شَقَّةٌ من قطعة حجرية أو رخامة[32], والرُّقاقة شريحة الكترونية.

السِّكْبَاج: ورد في قول المسعودي التالي: "ومَلَّاح بين يديه قِدرٌ كبيرة يطبخ فيها سِكْباج من لحمِ بقر"[33], فالسكباج مَرَقٌ يُعمَلُ من اللحمِ والخلّ, فارسيٌّ, معرّب سِكبا وهو مركّبٌ من سِك؛ أي خل, ومن با؛ أي طعام[34].

سَنْبوسَق: يقول المسعودي في حديثٍ يورده على لسانِ أبي عبد الله القمي: "ثم أتينا بسَنبوسَق يفور وبعده جامات اللوزينج"[35], وسنبوسق طعامٌ معروف, أهمله صاحب العين واللسان, ويقولون سُنبُوسَك, والصواب: سَنبُوسَجوسَنبُوسَق[36], وسَنبوسَق عند آدي شير: فطائر مثلثة تعمل من رقاق العجين المعجون بالسَّمن وتحشى بقطع اللحم والجوز معرب سَنْبُوسَهْ والسنبوسك لغةٌ فيه[37], فهو لفظٌ فارسيٌّ معرّبٌ, ومن دلالات هذا اللفظ أنَّ سَنْبوسَهْ أيُّ شيءٍ مثلث الشكل, وشال ثلاثي يطرح على الكتف[38], ومازال هذا اللفظ يستعمل حتى اليوم للدلالةِ على الطعام نفسِه في معظم البلاد العربية.

شطيرات: واحدتُها شطيرة, الخبزُ المشطورُ أو المقسوم إلى نصفين, ذُكِرَ لفظُ شطيرات في مروج الذهب, في قصيدةِ كُشَاجم التي قالَها أحدُ جلساءِ الخليفة المستكفي [39], ويقول فيها الشاعر:

وأوساطُ شَطِيــراتٍ   بزيتِ الماءِ مدهونَـــهْ

وتُجمعُ شطيرة على شطائر أيضاً, يقال شَطَرَ الشيءَ جعلَه نصفين والشَّطْرُ نصفُ الشيءِ[40], والخبزُ المشطورُ المطليُّ بالكَامَخ[41], والشطيرة خبزة تشق من وسطها ويوضع فيها الغموس أو الإدام[42]. وتماثل الدلالةُ القديمةُ للفظِ شطيراتٍدلالتَها التي نعرفها اليوم ,أي السندوتش, فقد

استعمل هذا اللفظ في عصر المسعودي بخلاف ما جاء في المعجم الوسيط بأنَّه لفظٌ محدثٌ[43].

مَضيرة: وردِ هذا الطعامُ في مروج الذهب في شعرٍ قيل لبعضِ المتأخرين في صفة مضيرة:

إنَّ المَضِيرَةَ في الطعامِ   كالبدرِ في ليلِ التمام

إشراقها فوق الموائدِ كالضياءِ على الظلام

مثل الهلال إذا بَدَا   للناسِ في خَلَلِ الغمامِ

في صفحةٍ مملوءةٍ   للناسِ من جزع التِّهامِ

هذا الطعامُ – المضيرةَ – يتخذ من اللبنِ الحامض, يقال: مَضَرَ اللبنُ يمضَرُ مُضُوراً حَمُضَ وابيضَّ, وكذلك النبيذ إذا حَمُضَ, ولبنٌ مضيرٌ حامِضٌ, والمضيرة مُرَيْقة تُطبخ بلبنٍ وأشياءَ. ومُضارة اللبنِ ما سالَ منه[44].وجاء في اللسان أن المضيرةَ طبخُ اللحمِ باللبنِ البَحْتِ الصريح الذي قد حَذَى اللسان حتى ينضجَ اللحمُ وتخثر المضيرة[45], ويشبه طعامُ المضيرةِطعاماً يسمَّى اليوم (لبن أمِّه) أو(شاكِرِيّة) أو(مَعْقُودة) وكلُّها لحمٌ يطبخُ باللبنِ الرائبِ[46], وتعرفُ الشاكرية في محافظاتِ سوريا وأريافِها.

المِيْرَةُ: يذكر المسعودي الميرة أكثر من مرةٍ وهي المؤونة, ففي وصفه لعاصمة الصين يقول: "وفي الشقِ الأيسر مما يلي المغرب الرعيةُ والتجارُ والميرةُ والأسواقُ"[47], ويذكرُالمسعوديُّ الفعلَ منها تميرُ وتمتارُ في حديثِهِ على خصائصِ مصرَ من وفرةِ الميرةِ فيها[48], والمِيْرَةُ: جلبُ القومِ الطعامَ للبيعِ, وهمْ يمتارونَ لأنفسهم, ويميرونَ غيرَهم مَيْراً[49]. وفي اللسانِ المِيْرةُ: الطعامُيمتارهُ الإنسانُ, وقد مارَ عيالَه وأهلَه يميرُهم مَيْراً وامتارَ لهم, والمَيَّار: جالِبُ الميرةِ, ومنه يقالُ: ما عنده خيرٌ ولا مَيْرٌ, وأمارَ الشيء: أذابَه, ومِرْتُ الصوف مَيْراً: نَفَشْتُهُ [50]. ومن الدلالات المحدثة للميرة ضريبةُ الأرضِ[51].

هَرِيسَة: الطعامُ المهروس, يجمع على هرائسَ وواحدته هَرِيسة, يذكرُ المسعودي هذا الطعام في حديثٍ لمحمد بن يحيى الصولي في مجلس الخليفة المكتفي (295هـ) في قوله: " فوضع

بين أيدينا طيفورية عظيمة فيها هريسة"[52], قيل: سميت الهريسةُ هريسةً لأنَّ البُرَّ الذي هي منه يدقُّ ثم يطبخ[53], والبُرُّ القمح. والهريسة أيضاً نوعٌ من الحلوى يصنع من الدقيق والسَّمن والسكر, وهو مولَّد[54], وتشتهر هذه الحلوى في مدن بلاد الشام, ولا يرد لفظ هريسة عند المسعودي بمعنى الحلوى.

وَسْط: ذُكِرَ هذا الطعام في مروج الذهب في قصيدةٍ لابن الرومي يصف فيها الوَسْطَ, وقد وردتْ على لسانِ أحدِ جلساء الخليفة المستكفي, يقول المسعودي مورداً قولَه:" فقال آخر: في هذا المعنى لابن الرومي في صفةِ وَسْطٍ"[55]:

خذ يا مريـدَاالأكـل اللذيـذ　　　جَردَقَتَيْ خُبزٍ من السَّميـذِ

لم ترَ عينا ناظـرٍ شِبْهَيْهِمَا　　　فاقْتَسِرِ الحرفينَ عن وجههما

حتى إذا ما صارتا صَفًّا صَفًّا فانتـفْ عن إحداهمـا تَنَائِفَا

من لحـــمِ فروجٍولحمِ فَرْخٍ　　　يـدورُجوذابُهمـا بالنفـخِ

واجعل عليها أسطُراً من لوزِ　　　معارضاتٍأَسْطُـراًمنْ جَوْزِ

إعجامُها الجبنـةُ والزيتـونُ　　　وشكلُهـا النعنـعُوالطرخـونُ

واعمدْ إلى البيضِ الصليقِ الأحمرِ　　　فرصِّـــعِ الجبـنَ به ودثِّرِ

ومتِّـع العيـنَ بهـامَلِيَّـــاً　　　وأطبـق الخبــزَ وكلْ هنياً

يتّضحُ ممَّا تقدَّم أنَّ الوسطَ شطيرةٌ من خبزتين تُحشى باللحمِ والجبنِ واللوزِ أو الجوزِ والزيتونِ والنعنع والبيضِ الصليق, ويرد لفظُ الجمع من الوَسْطِ, وهو أوساطٌ, في مروج الذهب في قصيدة كُشَاجِم في وصفه لسلَّةِ بوارد[56]:

وأوساطُ شَطِيــراتٍ　　　بزيتِ الماءِ مدهونَــهْ

والأوساطُ كانت تعدّ من الأطعمة الباردة في العصرِ العبَّاسي, أو من أصنافِ المقبّلات كما نسميها اليوم.

-المبحث الثالث: الحقل الدلالي لألفاظ أطعمة الحلواء والتسلية:

الأَخْبِصَة: ورد ذكر هذه الحلوى في حديث المسعودي على خروج سعد بن أبي وقّاص لمقابلة جيشِ الفرسِ في العراق, ويصف المسعودي ذلك الجيشَ وحمائلَهُ في قوله: "وعلى البغلِ رجلٌ عليه مقطَّعَات ديباج وقلنسوة مذهَّبة, وإذا هو خبّاز الملك, وفي الصناديق لطائف الملك من الأخبصة والعسل المعقود"[57], وتُذْكَرُ الأخبصةُ في حديث المسعودي على مجلسِ الخاصة لمعاوية بن أبي سفيان(60هـ), في قوله: "فإن كان الوقتُ وقتَ شتاء أتاهم بزاد الحاج من الأخبصة اليابسة"[58], والأخبصة واحدها خبيص وخبيصة, قيل: خبصَ الحلواء يخبصُها خَبْصَاً وخبَّصَها, خَلَطَها وعملها, والمِخبصة التي يقلب بها الخبيص[59], ونستدل من نصّي المسعودي أنَّ هذه الحلواء كانت تقدم في الشتاء على موائد الملوك, وقد تكون يابسة باردة, وفي التكملة ورد أنَّ الخبيصَ حلوى يقرب من الأطعمة يتخذ من فتاتٍ رقاقٍ ولباب القمح ولبنة ويطبخ بالعسل أو القير حتى يصير في قوام المربيات[60].

أرُزَّة: صنفٌ من أطعمة الحلواء وردَ ذكرها في مروج الذهب في شعرٍ قاله أحد جلساء الخليفة المستكفي, لمحمد بن الوزير المعروف بالحافظ الدمشقي, ويصف فيه الأرزةَ فيقول[61]:

لِلَّـــهِ دَرٌّ أرزَّةٍ وافــى بهـــا طاهٍ كحسنِ البدرِ وسط سماءِ

أنقى من الثلج المضاعف نَسْجُهمن صنعةِالأهواءِ والأنـداءِ

وكأنها في صحفـــةٍ مقدودةٍ بيضاءُ مثـل الدرَّةِ البيضـاءِ

بَهَرَتْ عيونَ الناظرين بضوئها وتريكَ ضوءَ البدرِ قبل مساءِ

وكأنَّ سُكَّرَها على أكنافها نورٌ تجسَّدَ فوقها بضيـاءِ

فالأَرُزَّةُ كما يتضَّحُ حلوى تسوَّى من الأرزّ والسكر النقي, ولونُها أبيضُ خالصٌ كما يصفُ الشاعر, وتعرف اليوم هذه الحلوى باسم الحلاوة الرزّية[62], وقد يضاف لهذه الحلوى الجبنُ فيغني طعمَها.

جُوْذَابَة: ورد هذا الطعام في مروج الذهب في حديثٍ لأحدِ جلساء المستكفي ويقول فيه:" يا أمير المؤمنين, لمحمود بن الحسين في صفةِ جُوذَابة"[63]:

جُوذابـــةٌ من أُرُزٍ فائـقِ مُصفرَّةٍ في اللونِ كالعاشـقِ

بسكَّرِ الأهوازِ مصبوغـةٌ فطعمُهـا أحلى من الرائــقِ

غريقةٌ في الدهنِ رجراجةٌ تدور بالنفـخِ من الذائـــقِ

لَيّنـــة ملمسُهـــا زبـــدةٌ وريحُها كالعنبرِ الفائــــقِ

عقيقـــةٌ صُفْرتُهـا فاقِـــعٌ في جيدِ خَوْدٍ بضَّةٍ عاتـقِ

ويرد وصفُ جُوْذابة في مروج الذهب في شعرٍ لبعضِ المحدثين[64], يقول:

وجُوذَابةٌ مثلُ لونِ العقيـق وفي الطعم عندي كطعمِ الرحيق

من السكر المحضِ معمولة ومن خالص الزعفران السحيقِ

مُغَرَّقـةٌ بشحومِ الدجـاجِ وبالشحمِ, أكرِمْ بها من غريـق

فالجُوذابة إذاً طعامٌ يُطْبَخُ من الرزّ والسكر والزعفران ودهن الدجاج, وورد في المحكم والمحيط الأعظـم أن الجُـوذَاب طعـامٌ يصـنع بسـكرٍ وأرز ولحـمٍ[65], وقـال دوزي فـي معجمـه: الجُوذابوالجُوذابة طعامٌ يتخذ من الأرز ورقاق الخبز وشبهها ويتخذ ببقل وبغير بقل وبسكرٍ وبغير سكر, ويعمُّها كلّها أن توضع في تنور ويعلَّق عليها حيوان كالإوَز والجدا والخرفان

وتشوى فيقطرُ دهنها عليها لا بدَّ منها وإلَّا فليست جُوذابة[66], غير أن صاحب محيط المحيط يفرّق بين الجواذب والجوذابة فالجواذب ما يتخذ من سكر ورز وجوز ولحم, معرَّب كوزاب بالفارسية[67], أمَّا الجُوذابة ملَّةٌ تخبز في التنور معلقٌ فوقها طائر يُشوى, فيقطر وَدَكُهُ عليها, فتفرِّج عنك هَمّ الإدام[68].

الخَشْكَنَانَج: ورد في حديث المسعودي على مجلسِ الخاصة لمعاوية بن أبي سفيان, قولُه: "فإن كان الوقت وقت شتاء أتاهم بزاد الحاج من الأخبصة اليابسة والخشكنانج"[69], والخَشْكَنَانَج في المعرّب خُشْكَنَان, قال د. عبد الرحيم: فارسيٌّ وأصلُهُ خُشْكْنَانَه, ومعناه خبزٌ يؤكل بدون إدامٍ مركَّب من خُشْكْ, أي اليابس, ونَانْ, أي الخبز[70], وجاء في التكملة أن الخَشكنانِج نوع من الخبز يعمل بالزبد والسكر واللوز والفستق وهو على شكلِ الهلال.. وفي الفارسية خُشْك نانه أي بقسماط, وخُشْكُنانِك لغةٌ فيه واحدته خُشْكُنانِكة[71]. وفي حديث الصفدي ت(764)ه قال: الصواب خُشْكَنَانَج وليس خُشْكُنَان[72].

الذَّانَجُوج: ورد ذكرُ هذه الحلوى في حديث المسعودي أيضاً على مجلسِ الخاصةِ لمعاوية, فالذانجوج يقدمها معاوية لمجلسه في وقت الشتاء, يقول المسعودي: "فإن كان الوقت وقت شتاء أتاهم بزاد الحاج... والفواكه اليابسة والذانجوج "[73], ولم أعثر على لفظِ الذانجوج في معاجم اللغةِ أو كتب المعرباتِ, وإنمَّا نقرأ في المعجم الفارسي الكبير لفظ دانج ابْروج: حبوبٌ تقزقز للتسلية, أوْحبٌ الكمثرى الجبلية[74], والمرجَّح أن الذانجوج نوعٌ من الفواكه المجففة تؤكل في غير موسمها في وقت الشتاءكما تقدَّم في حديث المسعودي.

فَالُوذَج: ذكر المسعودي هذه الحلوى في حديثه على شَرَهِ الخليفة المعتمد(279ه) في الطعام, يقول: "وله أرزّة في كل يوم وخبيصة وفالوذج مع القدور الخمس"[75], والفالوذج فارسي معرب, أصله في الفارسية الحديثة بَالُودَهْ بالباء الفارسية, وبالفهلوية Palutak وهذا أصل اللفظ المعرب, ومعناهُ اللغويُّ المُصَفَّى, وهو اسم المفعول من بَالُودَنْ[76], وفي تاج العروس لابد أن تختم الحلواء بالهاء على أصل اللسان الفارسي, وإذا عُرِّبَتْ أبدلت الهاء جيماً فقالوا فالوذج[77], وتعرف هذه الحلوى اليوم في دمشق باسمِ بَالُوظَهْ مع بعض التعديل عليها, وهي ذاتها الفالوذج قديماً, وتسمّى المُهَلَّبِيّة في لبنان[78].

قَطَائِف: يذكرها المسعودي في حديثه على سبب موتِ المهدي(169هـ) في قوله: "وقيلَ: إنه مات مسموماً في قطائف أكلها"[79], وقطيفة واحدة القطائف والقطيفة: دِثار مخمل, وقيل: كساءٌ له خملٌ, والجمع قطائف, والقطائف التي تؤكل طعامٌ يسوَّى من الدقيق المُرَقّ بالماء, شبهت بخملِ القطائف التي تفترش, وقطفت الدابة: أساءت السير وأبطأت, فهي قَطُوف والجمع قُطُفٌ[80], وما زالت حلوى القطائف تنتشر في البلاد العربية حتى يومنا هذا مع بعض التعديل عليها فصارت تحشى بالقشطة والقَطْرِ(الشيرة), وتعدُّ القطائف من الحلويات الشعبية الأكثر انتشاراً.

اللَّوْزِيْنَج: ورد ذكر هذه الحلوى في مروج الذهب في حديثٍ لمحمد بن يحيى الصولي في مجلسِ الخليفة المكتفي باللهِ(295هـ), يقول فيه: "وأكلنا يوماً بين يديه بعد هذا بمقدار شهرٍ, فجاءت لوزينجة, فقال: هل وصف ابن الرومي اللَّوزينَج؟"[81], اكتفى صاحب اللسانِ بذكر أن اللَّوزينَج من الحلواء شبه القطائف تؤدم بدهن اللوزِ[82], ويسمَّى اللوزينجالفَلْذَخ[83]. أما عن أصلِ اللفظ فيقول د.ف عبدالرحيم: فارسي وأصله بالفارسية الحديثة لَوْزِينَهْ وبالفهلوية (لَوْزِينَكْ) وهذا أصل اللفظ المعرب, ولوزينك بالفهلوية منسوبٌ إلى كلمة لوز العربية, مثل الجوزينج وهو منسوب إلى الجوز غير أن الجوز أيضاً فارسي[84], ويستعمل اليومَ لفظُ لوزينَهْ في مناطق سوريا المختلفة للدلالة على عجينة اللوز والسكر, وتعمل هذه الحلوى بألوان مختلفة.

المبحث الرابع:العلاقات الدلالية بين ألفاظ الأطعمة:

1-علاقة الترادف:(رثيثة, مضيرة) . (شَطِيرات, وَسْط). (جردقة, خبز الشعير).

2-علاقة التضاد: (الرُّقاق, الجردقة).

3-المشترك اللفظي: الرُّقاق (الخبز, قطعة حجرية, شريحة الكترونية).

الوَسْط (منتصفُ كل شيء, شَطِيْرة).

الميرة (المؤونة, الضريبة على الأرض)

سنبوسَق (طعام, كل شيءٍ مثلّثُ الشكل, شال ثلاثي)

قطائف (أكسيةٌ لها خَمْلٌ, طعامٌ حُلْوٌ)

4-علاقة الاشتمال أو التضمن: الرُّقاق يشتمل على(الوَسْط, الشَّطِيرات).

النتائج:

1. لا بدّ للغويين المحدثين في دراسة مفردات اللغة الدالة على الحياة الاجتماعية أن يوجّهوا جهدَهم صوب المؤلفات الجغرافية والتاريخية وكتب الرحلات, فبعض الألفاظ مثل شطيرة وجمعها شطيرات كانت مستعملة في القرن الرابع الهجري وذكرها المسعودي ودلالتها السندوتش, وذلك بخلاف ما جاء في المعجم الوسيط بأنَّه لفظٌ محدثٌ.
2. يذكر المسعودي في مروجه الكثير من الأشعار مجهولة القائل, ولا يشير إلى ذلك في الغالب.
3. أغلب ألفاظ الحلواء التي ذكرها المسعودي ذكرت في مجالس الخلفاء, وهذا يدل على كثرة أنواع الأطعمة في مجالس الخلفاء الإسراف فيها.
4. أغلب ألفاظ الحلواء التي ذكرت في البحث فارسية معربة, لا أصل لها في كلام العرب, ومَرَدٌّ ذلك أنّ طعام العرب في البدءِ لم يكن يشتمل على الحلويات الكثيرة والمتنوعة.
5. بعض الألفاظ كانت تحمل غرابة في اللفظ والأصوات, مثل لفظ: خشكَنَانَج, وذَائجوج.. ولم تعد مستعملةً اليوم في كلامنا.
6. ما زالت بعض الألفاظ مستعملةً حتى اليوم في حقل الطعام, مثل لفظ: هريسة, قطائف.. ومن الألفاظ المستعملة من اللغة الفارسية الحديثة لَوْزِينَهْ, وكانت في السابق لَوْزِينَجْ.

ثبت المصادر والمراجع:

- إبراهيم الدسوقي شتا(1998), المعجم الفارسي الكبير, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, 1992.
- ابن الرومي(283 هـ), الديوان, تح: حسين نصار, دار الكتب والوثائق القومية القاهرة, ط3,2003.

- ابن النديم (384هـ), الفهرست تح: إبراهيم رمضان, دار المعرفة, بيروت, ط2, 1997.
- ابن دريد ت (321هـ), جمهرة اللغة, تح: رمزي منير البعلبكي, دار العلم للملايين, بيروت, ط1, 1987.
- ابن فارس (395هـ), مقاييس اللغة, تح: عبد السلام محمد هارون, دار الفكر, بيروت, د.ط, 1979.
- ابن منظور (711هـ), لسان العرب, دار صادر, بيروت, د.ط, د.تا .
- أبو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي (458هـ) , المحكم والمحيط الأعظم, تح: عبد الحميد هنداوي, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2000.
- أبو الطيب الوَشَّاء (325هـ), الموشَّى أو الظُرْفُ والظرفاء, تح: كمال مصطفى, مكتبة الخانجي, مصر, ط2, 1953.
- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل النجاري (256هـ), صحيح البخاري, فهرسه: محمد وهيثم نزار تميم, دار الأرقم, بيروت, د.ط, 1995.
- أحمد رضا(1953), متن اللغة, دار مكتبة الحياة, بيروت, د.ط, 1958.
- أحمد مختار عمر(2003), معجم اللغة العربية المعاصرة, عالم الكتب, القاهرة, ط2008,1.
- آدم متيز(1917), الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري, تر: محمد عبد الهادي أبو زيد, دار الكتاب العربي, بيروت, ط 5, د.تا.
- آدي شير(1915), الألفاظ الفارسية المعربة, دار العرب للبستاني, القاهرة, ط2, 1987-1988.
- الأزهري(370هـ), تهذيب اللغة, تح: محمد عوض مرعب, دار إحياء التراث العربي, بيروت, ط2001,1.

- بطرس البستاني(1883), محيط المحيط, مكتبة لبنان, بيروت, 1987,
- البغداديالباباني(1399هـ), هدية العارفينأسماء المؤلفين وآثار المصنفين, وكالة المعارف, اسطنبول,1951, دار إحياء التراث العربي, بيروت.
- الجواليقي (540هـ), المعرَّب, تح: د. ف عبدالرحيم, دار القلم, دمشق, ط1, 1990.
- حاجي خليفة(1657), كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون, مكتبة المثنى, بغداد, د.ط, 1941.
- حَسَن إبراهيم حَسَن(1968), تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي, دار الجيل, بيروت, مكتبة النهضة المصرية, ط14, 1996.
- حنان جعفر, تاريخ المطبخ المصري, دار حروف منثورة للنشر الالكتروني,2017.
- خير الدين الزركلي(1976), الأعلام, دار العلم للملايين, بيروت, ط2002,15.
- رينهارتدوزي (1883), تكملة المعاجم العربية, تر: محمد سليم النعيمي, دار الرشيد, العراق, 1980
- الزبيدي (1205هـ), تاج العروس, مجموعة من المحققين, دار الهداية.
- شاكر مصطفى, التاريخ العربي والمؤرخون, دار العلم للملايين, بيروت, ط1, 1979.
- الصفدي (764هـ), تصحيح التصحيف وتحرير التحريف, تح: السيد الشرقاوي, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط1, 1987.
- العسكري (395هـ), التلخيص في معرفة أسماء الأشياء, تح: د. عزَّة حسن, دار طلاس, دمشق, ط1996,2.
- الفراهيدي (170هـ), العين, تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي, دار ومكتبة الهلال, العراق, د.ط.

- الفيروزابادي (817هـ), القاموس المحيط, تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة, وإشراف محمد نعيم العرقسوسي, مؤسسة الرسالة, دمشق, ط6, 1998.
- كُشَاجِم (360هـ), تح: د. النبوي عبد الواحد شعلان, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط1, 1997.
- مجمع اللغة العربية, المعجم الوسيط, القاهرة, ط3,1993.
- المسعودي(346هـ), مروج الذهب ومعادن الجوهر, تح: سعيد محمد اللحام, دار الفكر, بيروت, ط1, 2000.

الهوامش:

[1]علي بن الحسين بن علي, أبو الحسن المسعودي, من ذرية عبد الله بن مسعود, مؤرخ, رحّالة, بحّاثة من أهل بغداد, أقام بمصر وتوفي فيها عام 346 هـ – 957 م ولايُعرف تاريخ ولادته, قال الذهبي:"عداده في أهل بغداد, نزل مصر مدة وكان معتزلياً". من تصانيفه: مروج الذهب ومعادن الجوهر, وأخبار الزمان ومن أباده الحدثان, والتنبيه والإشراف, وذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور والرسائل, والاستذكار بما مرَّ في سالف الأعصار, والإبانة عن أصول الديانة, وسرّ الحياة... الخ, الأعلام, ج4 ص:277. وهدية العارفينَ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ,ص:679, قال عنه صاحب الفهرست:" هذا الرجل من أهل المغرب" ولا يذكر تاريخ ولادته ووفاته, الفهرست ص: 188.

[2]التاريخ العربي والمؤرخون, ج 2, ص: 45

[3]كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون, ج2, ص: 1658

[4]مروج الذهب ومعادن الجوهر, ج1, ص: 18

[5]السابق, ج 1, ص: 20

[6]السابق, ج 1, ص: 26

[7]تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي, ج 1, ص: 441

[8]السابق, ج 1, ص: 442, 443

[9]السابق, ج 2, ص: 345, 346

[10]الموشّى أو الظَّرْفُ والظرفاء, ص: 167, 168

[11]الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري, ج 2, ص: 237 وما بعدها.

[12]مروج الذهب, ج 4, ص: 302

[13]تاريخ الإسلام السياسي, ج 3, ص: 447, ومروج الذهب, ج 4, ص: 205

[14]مروج الذهب, ج 4, ص: 362. وانظر ديوان كشاجم (ت 360) هـ, ص:400

[15]تكملة المعاجم العربية, مادة برد.

[16]مروج الذهب, ج 3, ص: 375

[17]مروج الذهب, ج 4, ص: 363, ديوان ابن الرومي, ج6, ص: 2648.

[18]جمهرة اللغة, باب الجيم والدال, مادة جَرْدَقَ, وانظر تهذيب اللغة, باب رباعي حرف القاف (القاف والجيم)

[19]المعرَّب, ص: 232

[20]انظر التهذيب, باب رباعي حرف القاف (القاف والجيم), واللسان, مادة جردق

[21]التكملة, مادة جردق

[22]مروج الذهب, ج4, ص: 362, ديوان كشاجم, ص: 400

[23]اللسان, مادة حرف

[24]مروج الذهب, ج 3, ص: 308

[25]صحيح البخاري, كتاب الأطعمة, باب ما كان النبي وأصحابه يأكلون, حديث 5414

[26]مروج الذهب,ج3, ص:322.

[27]العين, مادة ثري وتقليباتها

[28]مقاييس اللغة, مادة رثي

[29]مروج الذهب, ج4, ص: 229

[30] التلخيص في معرفة أسماء الأشياء, ص: 237

[31]انظر اللسان مادة رقق, وصحيح البخاري, كتاب الأطعمة, باب شاةٍ مسموطة والكَتِفِ والجَنْبِ, حديث رقم (5421) ونصُّه:" حدَّثنا هُدْبَة بن خالدٍ: حدَّثنا همَّام بن يحيى عن قتادة قال: كنا نأتي أنس ابن مالك رضي الله عنه وخبَّازُهُ قائمٌ, قال, كُلُوا, فما أعلمُ النبيَّ (ص) رأى رغيفاً مرقَّقاً حتى لحق بالله, ولا رأى شاةً سَمِيطاً بعينه قطّ"

[32]معجم اللغة العربية المعاصرة, مادة رقق

[33]مروج الذهب, ج 4,ص: 101

[34]الألفاظ الفارسية المعرّبة, ص: 92.

[35] مروج الذهب, ج 4, ص: 302

[36]تصحيح التصحيف وتحرير التحريف, ص: 319

[37]الألفاظ الفارسية المعربة, ص: 95

[38]المعجم الفارسي الكبير, ج 2, ص: 1611

[39]مروج الذهب, ج 4, ص: 362, وانظر ديوان كشاجم, ص: 401

[40]اللسان, مادة شَطَرَ.

[41] القاموس المحيط, مادة شطر .

[42]معجم اللغة العربية المعاصرة, مادة شطر .

[43] المعجم الوسيط, مادة شطر .

[44]المحكم والمحيط الأعظم, مادة ضرم وتقليباتها.

[45]اللسان, مادة مضر .

[46] متن اللغة, مادة مضر .

[47]مروج الذهب, ج 1, ص: 157

[48]مروج الذهب, ج 3, ص: 342

[49]العين, مادة رمي وتقليباتها

[50]اللسان, مادة مير

[51]التكملة, مادة مير

[52]مروج الذهب, ج4, ص: 289

[53]اللسان, مادة هرس

[54]المعجم الوسيط, مادة هرس

[55]مروج الذهب, ج 4, ص: 363, ديوان ابن الرومي, ج6, ص: 2648.

[56]مروج الذهب, ج 4, ص: 362, ديوان كُشَاجم, ص: 400

[57]مروج الذهب, ج 2, ص: 313

[58]مروج الذهب, ج 3, ص: 39

[59]اللسان, مادة خبص

[60]التكملة, مادة خبص

[61]مروج الذهب, ج 4, ص: 365

[62]المصدر السابق, الحاشية, ج 4, ص: 365

[63]مروج الذهب, ج 4, ص: 367, ديوان كشاجم, ص: 492

[64]مروج الذهب, ج 4, ص: 367

[65]المحكم والمحيط الأعظم, مادة جذب وتقليباتها, وانظر لسان العرب, مادة جذب, وانظر تاج العروس, مادة جذب

[66]التكملة, مادة جذب

[67]الألفاظ الفارسية المعربة, ص: 39

[68]انظر تكملة المعاجم العربية, الحاشية, مادة جذب, ومحيط المحيط, مادة جذب.

[69]مروج الذهب, ج 3, ص: 39

[70]المعرب, الحاشية, ص: 283

[71]السابق, ص.ن, والتكملة, مادة خَشْكَنانِج

[72]تصحيح التصحيف وتحرير التحريف, ص: 245

[73]مروج الذهب, ج3, ص: 39

[74]المعجم الفارسي الكبير, ج1, ص: 1132

[75]مروج الذهب, ج4, ص: 205.

[76]المعرب, الحاشية, ص: 480.

[77] تاج العروس, مادة فلذ

[78] تاريخ المطبخ المصري,ص: 184.

[79]مروج الذهب, ج3, ص: 321, وانظر ج 4, ص: 287

[80]التهذيب, مادة قطف, واللسان, مادة قطف

[81]مروج الذهب, ج 4, ص: 288, 302

[82]اللسان, مادة لوز

[83]اللسان, مادة فلذخ

[84]المعرب الحاشية, ص: 564. والألفاظ الفارسية المعربة, ص: 142

التشفي الشعري في الأدب العربي القديم

أ.د. ضياء غني العبودي
مرتضى حسين البدري
كلية التربية الإنسانية
جامعة ذي قار / العراق
thyambc@yahoo.com

الملخص:

افرزتْ الحياة في عصر صدر الإسلام والعصر الأموي مجموعة من الشعراء كانوا يضمرون الحقد والبغضاء لرجالات الدولة العربية، ما بين صحابة لرسول الله (صل الله عليه وآله وسلم) وتابعين لهم، كان لهم شأنٌ في الدولة وتثبيت عمادها والخلفاء والأمراء الذين تسنموا مناصب سياسية وإدارية مهمة في الدولة؛ لذلك ولّدت خلافات سياسية مع بعض الشعراء حتى تناولوهم بأشعارهم نقمةً منهم، وفضحهم، وإشفاء لغليلهم منهم.

الكلمات المفتاحية :الجرأة ; التشفي ; الخلفاء ; الهجاء

Abstract

In the era of Islam and the Umayyad era, a group of poets, the Umayyad victory, created a group of ethnocentric humanity. This led to political differences with some poets, until they took their poems with their vengeance, exposing them and healing them.

Keywords: audacity; Healing; The caliphs; Spelling

المقدمة:

كان الدور الذي لعبه الصحابةُ في حمل أعباء الرسالةِ السماويةِ شاقاً ومتعباً، فقد قتلَ بعضُهم وهُجرَ البعضُ الآخر في سبيل إعلاء كلمة (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، تلك الكلمة التي ابتدأها شخصٌ واحدٌ ليبلّغ عشيرته الأقربين بأمر من الله تعالى:﴿أَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[1] فجاءت التلبية من عددقليل جداً منهم، ومن ثم دخول الناس في دين الله افواجا، حتى آلتْ الدولة لهذا الدين، فأصبح له خلفاء وأمراء، وقد احدثت الظروف لهم أعداءً من الشعراء أخذوا يهجونهم بعد موتهم، فضلاً عن التشفي من صحابة رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم) والتابعين لهم، لذلك جاء البحث على قسمين هما :

أولاً : التشفي من الصحابة والتابعين

ما أن انفتح المسلمون بعد هجرتِهم الى المدينة وأخذوا ينشرون تعاليم الدين الحنيف في ارجاء المدن القريبة منهم مقدمين الدين على كل ما يحبون مضحين بالغالي والنفيس من أجل الرسول والدعوة الإسلامية لِمَا وجدوا فيه من خلق رفيق وحسن معشر حتى كللها الله تعالى بقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍعَظِيمٍ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾[3]، فهذه الصفات التي تحلى بها النبي الكريم قد استقى منها صحابته وتعارفوا عليها، فأصبحتْ الرحمة عندهم مستقاة من رحمته (صلَّ الله عليه وآله وسلّم)، وإن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد (صلَّ الله عليه وآله وسلَّم) خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ " على أنه لو لم يرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيء، لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة ، والجهاد، والنصرة، وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين، القطعَ على عدالتهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدلين والمزكين الذين يجيؤون من بعدهم أبد الآبدين(4).

لكن على الرغم من هذه الأدوار الجسام التي قام بها هؤلاء المقربون من النبي (صلى الله عليه واله وسلَّم) هناك من هجاهم في حياتهم وحتى عند مماتهم ليتجرأ على كل الآيات والأحاديث التي قِيلت في حقهم فيكتب أبياتاً بقي الكون متعجباً من الجسارة التي تحلى بها صاحبها.

من هنا جاءت فكرة البحث لنسلّط الضوء على أهم ما صدحت به ألسن الشعراء في التعرض بالشعر للخلفاء والأمراء, لنتلمس الدوافع الكامنة وراء قول الشعر فيهم, فيما كان دافعاً دينياً (مذهبياً), أو دافعاً سياسياً, وأهم معالم الأبعاد الفنية فيما قيل, عند الوقوف على أهم الشعراء في ذلك.

أوَّل من تشفى بقتل صحابي هي هند بنت عتبة زوج أبي سفيان، حين أستشهد حمزة بن عبد المطلب (رضي الله عنه) في معركة أحد، وبقرتْ بطنه واستخرجتْ كبده، تشفياً منها، لقتل أبيها وأخيها وعمها في معركة بدر، والذي أورثها الحزن الشديد، ولم تكتفِ بهذا القتل، بل تعدهم بأنَّ الحرب سجال ولهم كرات وكرات، فتقول:

شفيتُ من حمزة نفسي بأُحد ** حين بقرتْ بطنه عن كبدِ

أذْهبَ عنِّي ذاك ما كنتُ أجد ** من لذعة الحزن الشديد المعتمدِ

والحرب تعلوكم بشؤبوب برد ** نُقْدمُ إقداماً عليكم كالأسدِ[5]

وحين سنحتْ الفرصة لأهل المطامع الدنيوية بعد أنْ دبَّتْ الخلافات بين صحابة رسول (صل الله عليه وآله وسلم) لينال كل منهم غنيمته التي كان يطلبها من هذا الجانب أو ذاك، ومن هؤلاء رجل يدعى ابن جرموز، كان قد اشترك في واقعة الجمل مقاتلاً مع علي (عليه السلام)، فلما رأى الزبير يصلي بوادي السباع أتاه وقتله وجاء براس هذا الصحابي الى عليٍّ يريد المغنمة والجائزة، التي تعطى لكل مقاتل، وجاء بسيف الزبير إليه فقال الإمام : إنَّ هذا السيف طالما فرج الكرب عن رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم)، ثم قال : بشر قاتل ابن صفيَّة بالنار[6].

ليقول - أيٌ ابن جرموز- أبياته التي تُنبء عن مدى التعدي والاستخفاف بحياة هؤلاء الرجال العظماء الذي حملوا الإسلام على عاتقهم:

أتيـــتُ عليـــاً بـــرأس الزبيـــ ** ـــر أرجـــو لديـــه بـــه الزّلفـــهْ

فبشَّـــــرَ بالنّـــــار إذ جئتـــه ** فبئـــــس البشـــــارة والتّحفـــــهْ

وسيّـــان عنـــدي قتـــل الزبيـــر ** وضـــرطة عنـــز بـــذي الجحـــفه[7]

فمهما كان الخلاف يبقى الزبير ابن صفية عمة الإمام علي (عليه السلام) ورفيق دربه وصاحب طفولته وقد اشتركا في حروب رسول الله جلها، وكانا من حواريي رسول الله وموضع امانته والمقربين له نسباً ، فكانت العاطفة الجياشة التي يحملها عليٌ للزبير كبيرة جداً، فالزبير ذلك البطل الهمام يُقتل غدراً ويساوى بضرطة عنز فهذا الذي لا يستطع عليٌ السكوت عنهفمن العجب أنْ يصبح صحابي معادلاً لضرطة عنز في صدر الإسلام، وهي رؤية تعبر عن إنحلال أخلاقي[(8)].

وهناك من أغرته الدنيا بزينتها وزخرفها ليلقي بنفسه في التهلكة وتجعله يتجرأ على الصحابة بسبب إغرائه بالمنصب السياسي الذي وعده به ابن زياد ولي الخليفة الأموي يزيد بإعطائه ملك الري، تلك المدينة التي كانت إحدى أمنيات عمر بن سعد التي بسببها دخل الحرب ضدَّ الإمام الحسين (عليه السلام) حتى قال أبياته المشهورة في موقعة كربلاء:

فواللّـــه مـــا أدري وإنـــي لحائـــرٌ ** أفكّـــر فـــي أمـــري عـــلى خطـــرين

أأتـــرك ملـــك الـرّي والـــرّي منـــيتي ** أم أرجـــع مأثومـــاً بقتـــل حســـين

حسيـن ابن عـمي والحوادث جمّة ** لعمـــري ولـــي فـــي الـــرّي قـــرة عـــين

وإنَّ إلـــه العـــرش يغفـــر زلّتـــي ** ولـــو كنـــتُ فيهـــا أظلـــم الثقـــلين

ألا إنَّمـا الدنـيا بخـير معجّـل ** ومـا عاقـل بـاع الـوجود بـدين

يقولـون إن اللـّه خـالـق جنـةٍ ** ونـار وتعذيـب وغـلّ يديـن

فـإن صـدقوا فـيما يقولـون فإننـي ** أتـوب إلـى الـرحمن مـن سنتيـن

وإن كـذبوا فـزنا بدنـيا عـظيمة ** وملـك عظيـم دائـم الحجليـن(9)

ما نلمحه في هذه الأبيات هو مدى التخبط والحيرة والقلق اللاتي أصبنَ صاحب الأبيات فهو يصرح في هذا الأمر – الحيرة– في أوّل بيت (وإني لحائر) بل واكده بأكثر من أداة للتوكيد (إنَّ، لام المزحلقة) لتعطي انطباعاً على أنَّه كان لا يملك خياراتٍ كثيرةً، إمَّا أن يشارك في الحرب ويقتل الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهما السلام) أو يُضيّع حلمه الذي طالما تمناه، وما إنْ غلبته نوازعه الدنيوية وتشرب حبُّ الرئاسة في قلبه بدأ يعطي لجرأته أعذاراً واهيه علَّها تشفع له في رد كلام الناس عنه منها أنَّ الري هي قرة عينه والأمل المنشود بأيِّ وسيلة يتحقق هذا ليس مهما، أنَّ الله يغفر الذنوب جميعا فلما لا يغفر ذنوبه هو حتى وإنْ كانت بظلم الثقلين، بعد ذلك استسلم للأمر الواقع وادرك أنَّه قد اختار أمر القتال لينال الريَّ، أخذ يشكك بوجود الجنة والنار والحساب والعقاب واليوم الآخر ويعطي حكمةً فاسدةً ((وما عاقل باع الوجود بدين، وأتوب الى الرحمن من سنتين)) فعمر يحاول أن يقلل من ذنوبه على الأقل ويحاول إيهامنا بقله الذنوب المترتبة عليه وأنَّه باستطاعته أن يتوب منها بعد تسلمه المنصب.

وآخر يتبجح بقتل سبط رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم) وجعل الهدف من هذا القتل هو المغنم والذهب والفضة بالمقابل هو قد قتل خير الناس أمّاً وأباً يقول سنان بن أنس:

أوقـر ركـابي فضـةً أو ذهبـاً ** فـقد قتلـتُ السـيدَ المحببـا

قتلــت خيــر النــاس أمَّــاً وأبــا ** وخيـــرهم إذ ينســـبون نســـبا[10]

الملاحظ أنَّ هؤلاء المتمردون كان همهم الأول والاخير هو المال والغنائم، ولكنهم أدركوا إذا لم ينتموا إلى حزب أو قوم يساعدوهم في الوصول إلى مبتغاهم ضاعوا في فضاء الصحراء الرحيب، لذلك كان وقوفهم في صف هذا والحرب ضدَّ ذاك كانتْ وراءه دوافعٌ شخصيةٌ دنيويةٌ بحتةٌ.

وقد ادتْ الأحزاب السياسية دوراً واضحاً في تأجيج روح الخلاف والتواتر والتهاجي بين الشعراء كلّ منهم يدافع عن الحزب الذي ينتمي إليه يمجد انتصاراته، ويرثي قتلاه ويهجوا الأحزاب الأخرى التي تخاصمه، يذكرهم بهزائمهم التي مُنيوا بها ومتشفياً من قتلاهم بسخريةٍ، وفي الوقت نفسه يهجوا المبادىء التي قام عليها ذلك الحزب، والأمور المقدسة لديه، تبقى آثارها في نفوس الخصم، كما جاء في قول الحكيم بن عباس الكلبي المعروف بـ(أعور الكلب) في مقتل زيد بن علي:

صلبنا لكم زيداً على جذع نخلةٍ ** ولم أرَ مهدياً على الجذع يصلبُ

وقستــم بعثمـــان عليـــاً سفاهـــةً ** وعثمـــان خيـــرٌ مـــن علـــيٍّ وأطيـــب

كأنَّ الشاعر في حوارية مع شاعرٍ آخرٍ يبرز عليه قوته الحزبية، واظهار طاقاته الكامنة التي يختزنها، بل يهزأ من المذهب الآخر ويضرب بعقائده بسخريةٍ لتشتفي النفوس حين تدمي الطعنات نفوس الخصوم، ومن أبرز العقائد التي آمن بها الشيعة عقيدة المهدي ((وهو الإمام الذي ينقذ العالم مما فيه من شرور وآثام، وكان زعماؤهم يشيعون دائماً أن هذا المهدي أو المخلِّص سيأتي))[(11)], فشاعر يستنكر وجود هذا المخلِّص ويسخر ممَّن قال بذلك، ومن ثمَّ يعرج على العصبية القبلية ومسألة التفضيل والتمييز بين الصحابة، لتحريك الضغائن النفوس التي تعكِّر صفو الدين وتفتح أبواب الباطل لقد حشَّد الشاعر المفردات الموحية على التحريض التي لا

تحمل أيَّ معنى من معاني الشفقة والرحمة والشاعر أراد بهذا لإعلان ولاءه لبني أمية وينال عندهم حظوة.

والسيِّد الحميري الشاعر المخضرم الذي عاشر عشرة خلفاء خمسة من بني أمية وهم (هشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ويزيد بن الوليد وإبراهيم بن الوليد ومروان بن محمد) ومن بني العباس خمسة أيضاً هم (أبو العباس السفاح وأبي جعفر المنصور والمهدي والهادي وهارون الرشيد) كان متشيعاً أظهر حبه لآل بيت رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم) أمام الخلافة التي كانتْ تكتِّم الأفواه وقد يصل الأمر إلى القتل للذي يظهر تشيعه ومخالفة للسلطة، إذ كان يرى ما يراه كلُّ الشيعة بأنَّ علياً (عليه السلام) هو الخليفة الشرعي من بعد رسول (صل الله عليه وآله وسلم) فقد وصل بغضه لوالديه لأنَّهما ابغضا عليّاً فقال:

لعـــن اللــــهُ والـــدَّيَّ جميـــعاً ** ثـــمَّ اصلهـــما عـــذاب الجحيـــمِ

كفـرا عنـد شـتم آل رسـول اللـــ ** ـــه نسـل المهـذب المعـصومِ[12]

فإذا فعل هذا مع والديه فكلّ جرأة سيقولها هي هينةٌ بالنسبة اليه، فأيُّ حبٍ يصنع هكذا بالبشر يصله لمرحلة الدعاء على والديه وتمني وقوعهم في جهنم، وإنْ تحل عليهم لعنةٌ من الله بسبب بغضهما لعلي وأبنائه(عليه السلام).

وتناول في الهجاء أمَّ المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) واثنين من الصحابة هما طلحة والزبير (رضي الله عنهما) بعد خروجهم لحرب الإمام عليّ (عليه السلام) في واقعة الجمل في البصرة يقول:

جـاءتْ مـع الأشـقين فـي هـودجٍ ** تُزجـــى إلـــى البصـــرة أجنادهـــا

كأنهـــا فـــي فعلهـــا هـــرةٌ ** تريـــدُ أنْ تأكـــل أولادهـــا[13]

الشاعر رغم خطأه الجسيم بتناوله زوج رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم) وصاحبيه، إلا أنَّه عبر بكلِّ صدقٍ عن المذهب الذي أختاره وهو مذهب (التشيع)، إذ

كان لا يرى غير عليّ (عليه السلام) هو الممثل الحقيقي للإسلام بعد رسول، إذ ابتعد عن مبدأ (التقية) التي عرفها هذا المذهب، وصدح بكلِّ ما أستطاع صوته إيصاله إلى الناس، فالانتماء عنده أولى من أيّ شيءٍ حتى لو كان أمة وأباه.

ثانياً: التشفي من الخلفاء والأمراء:-

الخلفاء هم أيضاً نالوا نصيبهم من الشعراء أول ما يطالعنا في جرأته هو عمران بن حطان شاعر الخوارج بقصيدته التي يمدح فيها قاتل أمير المؤمنين (عليه السلام) عبد الرحمن بن ملجم والتي يقول فيها:

لله در المـــرادي الـــذي فتكـــتْ ** كفـاه مهـجةَ شـرِ الخلـق إنســانا

يـا ضــربةً مــن تقــيٍ مــا اراد بهــا ** إلاّ ليبلــغ مــن ذي العــرش رضــوانا

إنـــي لاذكـــره حيـــناً فاحسبـــه ** أوفـــى البريـــة عنـــد الله ميزانـــا

أكــرم بقــومٍ بطــون الأرض أقبــرهم ** لـم يخلطـوا دينــهم بـغيـاً وعـدوانا[14]

ابن حطان يعد ضربة ابن ملجم لأمير المؤمنين (عليه السلام) ضربة إيمانٍ وتقى أراد بها صاحبها التقرب إلى الله والدخول إلى الجنة، إذ لم تكن ضربة لمصلحة دنيوية كان يحاول صاحبها الحصول عليها، بل على العكس كان يسعى في طلب رضا الخالق العظيم ويطلب التقرب منه، وهو بفعله هذا قد حصل على الغاية الاسمى التي ينشدها جميع الخلق وهي الفوز بثقل الميزان فثقل الميزان هو ما كان ينشده ابن ملجم من فعلته هذه، حتى يتبجح الشاعر ويفخر بهذه الفعلة لان أمير المؤمنين (عليه السلام) في نظرهم هو شر الخلق من الإنس (مهجة شر انسانا) فالخوارج قد آمنوا بعقيدةٍ خاصةٍ بهم فقد عدُّوا كل من يخالفهم هو مشرك ولا يستحق العيش ويجب قتله لأنَّه قد خالف الله ورسوله بمخالفته إياهم، فشعرهم نبع من عقيدةٍ منحرفةٍ جاء ليوافق أهواءهم وأمزجتهم ((يعد شعر الخوارج نصا ملفتا للنظر، اذ يتظافر في ثناياه الاتجاه

العقدي وهو يؤسس لنظرته في الدين والوجود، ويبني مفاهيمه الفنية على اساس من الموروث النصي الديني ومعطيات البيئة العربية))[15].

لكنهم من جهة أخرى ينظروا إلى عليّ (عليه السلام) على أنَّه رجلُ سياسةٍ وخلافهم معه سياسياً ايضاً وطالبوا بالحكم الذي لم يقتصر على قريش بل يجب أنْ يحكم الأمة من هو اكثرهم ديناً وورعاً وتقوىً، لذا أنشد شاعرهم ابن ابي مياس المرادي قوله:

نحن ضربنا مالك الخير حيدرة ** أبا حسن مأمومه فتقطرا

ونحن خلعنا ملكه من نظامه ** بضربة سيف إذ علا وتجبرا[16]

الشاعر يؤكد على أمر هو اجتماع الخوارج على قتل الإمام (عليه السلام) بدليل تأكيده على الضمير (نحن) أي أنَّهم قاموا بالأفعال التي سبقتْ الضمير (ضربنا، خلعنا) مجتمعينَ، و(نا) المتكلمينَ التي جاءتْ فاعل متصل ليؤكد على تغلغل واتصال القضية في كل أحشاء الخوارج، ومجَّدَ الخوارج هذا الانتصار كثيراً، وعدَّوه من أهم إنجازاتهم التي حققوها، إذ يمكن أن نلمح مدى السعادة والابتهاج التي تملأ فم الشاعر وهو ينشد أبياته مزهواً منتشياً، وقد حاول الإشارة إلى مدى شجاعة الخوارج من خلال تعداد صفات الخصم، فخصمهم لم يكن سهلاً بل هو صعب المراس بطلاً شرساً قد خَبِرَ الحروب واعتصرته الأيام فهو (مالك الخير، وحيدرة، وابو الحسن، والعلي، المتجبر) فالانتصار الذي يأتي على رجلٍ يحمل هذه الصفات له طعم مختلف بلى شك.

تناول الشعراء بعض الخلفاء والأمراء في قصائدهم وأظهر فرحهم ومسراتهم بقتلهم أو بهزيمتهم في معركة أو بسبب نائبة حلتْ بهم، جعلتْ هؤلاء الشعراء يطربون جذلاً لهذه الحادثة، ويظهرون الشماتة وتشفي، ومنهم الوليد بن يزيد الذي راح يطرب ويغني عندما وصله بريد نعي عمه الخليفة هشام بن عبد الملك:

طاب يومي ولذَّ شرب السلافة ** إذ أتاني نعي من بالرصافة

وأتـــانا البريـــد ينعـــى هشامـــاً ** وأتـــــانا بخـــــاتمٍ للخلافـــــة

فاصـطبحنا بخمـر عـانة صرفـاً ** ولـــهونــــا بقينـــــة عــــزَّافة[15]

الوليد الذي عشق الخمر وبسبب هذا العم الذي أراد بكلِّ وسيلة أن يبعده عن السلطة، إذ رأى فيه المزاحم لابنه على السلطة، فقد تركتْ المواقف الكثيرة بينهما طابعاً سلبياً تجاه عمه الخليفة، إذ أثرتْ فيه نفسياً وعاطفياً وخلقياً، أظهر نقمته على هذا العم وخزين الحقد الدفين حياله:

هـلـــــك الأحــــول المشـــو ** مُ فـقـــــد نـــــزل الـمطــــر

ثمــــت استخـــلف الولـيـــد ** فـقـــــــد أورق الشـجــــــر

فـشكـــــــروا الـــــله إنَّـــــه ** زائـــد كـــلَّ مَـــن شكـــر[17]

الشاعر اراد تبيان أنَّ موت هشام لم يكن ذا فائدة له فقط بحصوله على الخلافة بل إنَّ هذا الموت فائدته عمَّتْ المجتمع بصورةٍ عامةٍ، فبموته جاء رزق الله للبشر إذ عمتْ الأمطار البلاد بعدما كان وجود هشام مانعاً لنزولها نتيجة لشؤمه، وعدم شكره لله، لكنّ الدنيا قد تبدلتْ بوصوله للخلافة ونمت وهذا دليل على الخير والبركة، وزيادة من الله لشكره وتقواه!!!. وفي موقف ثالث يطالعنا هو يتمنى لو أنَّ هشاماً لم يمت ليس حباً به بل ليرى ما زرعه الذي زرعه قد حصده بنفسه:

ليـت هـشاماً عـاش حتـى يـرى ** مكيالـــه الأوفـــر قـــد طُـــبعا

كلنـــاه بالـــصاع الـــذي كالـــه ** ومـــا ظلـــمناه بـــه إصبعـــا

ومـــا أتينـــا ذاك عـــن بدعـــةٍ ** أحلـــه الفرقـــان لـــي أجمعـــا[18]

فلمّا آلتْ الخلافة إلى الوليد أخذتْ الأفراح المسرات تعم البلاد حتى كأنَّه أدرك ثأره من عدوه بعد زمنٍ طويلٍ، ففي هذه الابيات أخذ يحاججه, ويأتي بحجة من القرآن الكريم وتدل على ما اراده فمنها آية الميراث وأنَّ الخلافة هي تركته التي خلافها إياه أبوه، أو آية القصاص بأنَّ الجاني سيأخذ ماجناه يوماً ما، أو آية الأمانة التي عرضتْ على السماوات والأرض والجبال ولم يحملنها لكنَّ الإنسان بظلمه وجهله حملها، فالخلافة هي الأمانة التي إئتمنها أبوه يزيد عنده ولم يصنها ولم يرجعها إلى أصحابها الحقيقيين.

والوليد بن يزيد قد ذاق من نفس الكأس التي سقاها عمه هشاماً بن عبد الملك، فبعد تسببه بقتل خالد القسري غضبتْ عليه القبائل اليمنية وتعاهدوا على قتله فأتتْ ابنه يزيد بن الوليد فأجبروه على البيعة وخلع الوليد ، فبايعوه سراً[19] فقال شاعرهم خلف بن خليفة:

لقد سكّتتْ كلبٌ وأسياف مذحجٍ ** صدىً كان يزقو ليله غير راقدِ

تركنا أمير المؤمنين بخالدٍ ** مُكبًّا على خيشومه غير ساجدِ

فإنْ تقطعوا منَّا مناط قلادةٍ ** قطعَّنا بها منكم مناط القلائدِ

فإنْ تقطعوا عن أذان فإنّنا ** شغلنا الوليد عن الغناء الولائد[20]

العصبية القبلية الجاهلية تتجسد في هذه الأبيات واضحة، فثار يمثل كيان الشخص وكرامته يتمثل بذلك اعتزاز العربي بعصبيته، وصون كرامته وكذلك تمثِّل الحالة الاستلاب الذي تعيشها السلطة الأموية غير القادرة على حماية رأس الهرم فيها وهو الخليفة، بل والأكثر من ذلك وصول القبائل إلى هذه القوة التي تستطيع بها خلع الخليفة أو قتله إذا ارادوا وتحت مرأى ومسمع من ابنه الذي يطمح لخلافة والده وبتنصيب ممَّن قتله.

التشفي هو نتاج ذكرى مؤلمة تبقى عالقةً في نفوس الشعراء تركها الخلفاء أو الأمراء فيهم، فهم لا يقوون على ردّها لهم في حياتهم خوفاً على أنفسهم من الموت وعقوبة السلطة، لذلك تأتي لهم البشرى وتنطلق ألسنتهم ابتهاجاً بنصرٍ وخلاصٍ ممَّن ترك غصةً في قلوبهم وفي ذلك يقول سراقة بن مرداس(*) يمدح إبراهيم بن مالك الأشتر وأتباعه لقتلهم عبيد الله بن زياد:

أتاكم غلامٌ من عرانين مذحجٍ ** جريءٌ على الأعداء غير نكولِ

فيا ابن زيادٍ بُؤْ بأعظم مالك ** وذق حد ماضي الشفرتين صقيل

ضربناكم بالغضب الحسام بحده ** إذا ما أبتانا قاتلاً بقتيلِ

جزى الله خيراً شرطة الله إنَّهم ** شفوا من عبيد الله أمس غليلي(21)

الشاعر يشعر بمشاعر داخلية تتطلب منه انفعالاً داخلياً ازاء الموقف الذي استجدَّ على الساحة، فالحواجز التي كانتْ جاثمةً على صدره وحرمته من أطلاق لسانه للبوح عمَّا في صدره قد زيلتْ، وأصبح يبحث عن الصور التي تعبِّر عما في داخله ومن مشاهدات عاناها، ليظهر بشكلٍ عكسي مزهواً فرحاً مادحاً لمن ساعده في القضاء على عدوه مبيناً بسالته وشجاعته وحدة سيفه، ويدعو لمن كان معه سائلاً الله أنْ يتقبل عملهم هذا ويجزيهم عليه، من ثمَّ تستعيده مشاعره للحديث عن السبب الذي جعله يطرب جذلاً.

العصيبة القبلية التي أعادها الأمويون للظهور، أخذتْ تقوى في نفوس العامة وأصبح كلا منهم يعرف باسم قبيلته ويفتخر بها وتقوى شوكته في ظلها ((وبعد ذلك راح إطار العصبية القبلية يندح حتى وصل أطراف الدولة الإسلامية، فقويتْ دعوى الجاهلية بالانتماء إلى القبيلة، واستصراخها للهياج والشر، فعاد الناس حيث كانوا قبل الإسلام!!..))(22), ومن الملاحظ في هذا العصر تسمية الأشخاص بأسماء قبائلهم

مثل الحجاج الثقفي والمختار الثقفي والأعشى همدان ويزيد بن قيس الكلبي والكميت الأسدي ...الخ

تناول الشاعر أعشى همدان العصبية القبلية في تشفيه من قتل المختار بن يوسف الثقفي وتمنى لو تظفر قبيلته همذان بقبيلة المختار والحجاج بن يوسف وهي ثقيف إذ قال:

إنَّ ثقيف منهم الكذابانْ

كذابها الأول وكذاب ثانْ

أمكن ربي من ثقيفٍ همدان[23]

يُظهر الشاعر حقده وكرهه الشديد لقبيلة ثقيف التي يرى فيها أنَّها أنجبتْ اثنين من رجالها عرفوا بكذبهم وهم الحجاج الذي مازال على قيد الحياة، والآخر وهو المختار الثقفي الذي مات، فهو ـ أيٌّ الشاعر ـ قد ضاق ذرعاً في حياة المختار حتى قال:

أيقتلنا المختار ظلماً بكفره   فيالك دهراً مرصداً بالعجائبِ[24]

وهذا الانتصار الذي من عجائب الدهر سرعان ما تبدل، ليشتفي قلب الشاعر بعدما شاهد المختار وأنصاره قتلى مجندلين، على الرغم من أنْ الكثير من أنصار المختار كانوا من قبيلة همدان:

فبشِّر شيعة المختار أمَّا ** مررتْ على الكويفة بالصغارِ

أقرَّ العين صرعاهم وفلٌ ** لهم جمٌّ يقتَّل بالصحاري

وما أنْ سرَّني إهلاك قومي ** وإنْ كانوا وجدِّك من خيارِ

ولكنِّي سررتُ بما يلاقي ** أبو إسحاق من خزيٍ وعارِ[25]

من البديهي أنْ يبتهج الشاعر حين يرى خصمه في هذه الصورة التي رسمها لهم في شعره، حتى وإنْ كان خيار أبناء عمومته قد لاقوا نفس المصير الذي لاقاه

- ❖ مروج الذهب ومعادن الجواهر، للإمام أبي الحسن بن علي المسعودي (ت346هـ)،اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي، ط1، المكتبة العصرية، صيدا . بيروت، 2005م.
- ❖ الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(ت548هـ)، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط2 ، بيروت ـ لبنان، 1992م .

6 أسد الغابة: 252/1.

7 المصدر نفسه: 252/1.

(8) ينظر: شواغل شعرية دراسات نقدية في الشعر القديم: 124.

(9) تاريخ الطبري

10 مروج الذهب ومعادن الجواهر: 71/2.

(11)التطور والتجديد: 93.

(12)ديوان السيد الحميري: 157.

(13)م.ن: 62.

(14)ينظر: الأغاني: 147/16، الملل والنحل: 120.

(15)شعر الخوارج، الدكتور إحسان عباس: 9.

(16)البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير الدمشقي(774هـ)، دار المعارف، د. ط ، بيروت ـ لبنان، 1992م : 7/ 329.

(17) ديوانه: 47.

(18) ديوانه: 47.

(19) يُنظر : العقد الفريد, أحمد بن مُحَمَّد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: الدكتور عيد المجيد الترحيني: 5/ 206.

(20)م.ن: 208/5.

(*) هناك ثلاثة أشخاص سمُّوا بهذا الاسم.

(21) تأريخ الطبري: مُحَمَّد بن جعفر الطبري: 1107.

(22) الإيجابية والسلبية: 142.

(23) ديوان أعشى همدان, تحقيق: الدكتور حسين عيسى أبو ياسين: 61.

(24)المصدر نفسه: 29.

(25)ديوان أعشى همدان: 30.

المختار، فهو يعترف بكونهم خياراً، وحزنه عليهم ظاهراً لكنَّ لا يستطيع إخفاء سعادته بما وقع للمختار.

الخاتمة

في نهاية حديثنا نقول : مهما كان عمل الإنسان مشيناً وكثرتْ إساءته لا يجوز إظهار الشماتة بموته، والنبي (صلَّ الله عليه وآله وسلَّم) قال: ((لا تظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك))[26] فالشعراء أظهر فرحهم وجذلهم وتشفيهم بموت بعض الصحابة والخلفاء، فبعضهم كان طالباً للمال والتقرب إلى حزبٍ بإظهار تشفيه بمقتل شخصٍ من حزبٍ آخر، ومنهم من كان بينه وبين الشخص الميت ذكرى أليمة وقد أرقتْ حياته وبقيتْ تلازمه طوال حياته، حتى مات مسببها، فصار حقاً عليه أنْ يظهر سعادته شاكراً من أدخل هذه السعادة على قلبه داعياً له.

الهوامش:

1سورة الشعراء: 214.

2سورة القلم: 4.

3سورة آل عمران: 159.

(4)فضل الصحابة رضوان الله عليهم (شبكة الانترنت الدولية)https://properwaytoaiiah.blogspot.com

5 السيرة: ابن هشام: 3/69, ديوان الزنادقة: 83.

- التطور والتجديد في الشعر الأموي، شوقي ضيف، دار المعارف، ط7 ، القاهرة ـ مصر ، د.ت .
- ديوان أعشى همدان, تحقيق: الدكتور حسين عيسى أبو ياسين، دار العلوم للطباعة والنشر ، ط1، الرياض، 1983م.
- ديوان الزنادقة وكُفريات العرب، جمع وتحقيق جمال جمعة، دار الجمل، ط1، كولونيا. ألمانيا ، 2007م .
- ديوان السيد الحميري، نواف الجراح، دار صادر، ط1، بيروت، 1999م.
- ديوان الوليد بن يزيد، جمع وترتيب المستشرق الإيطالي ف. جبربالي، مطبعة ابن زيدون، ط1، دمشق ـ سوريا، 1937م.
- السيرة النبوية : عبد الملك بن هشام، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا وآخرون، دار التراث العربي، بيروت لبنان
- شعر الخوارج، الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة, ط2, مصر.
- شواغل شعرية دراسات نقدية في الشعر القديم، الدكتور ضياء غني العبودي، دار البداية، ط1، عمان، 2014م.
- العقد الفريد, أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق: الدكتور عيد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1984م.

(26)بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار ، للعلامة مُحَّد باقر المجلسي، احياء الكتب الإسلامية، د.ط، قم المقدسة- إيران، د.ت : 72 / 213.

المصادر والمراجع:

- أسد الغابة في معرفة الصحابة، علي بن محمد الجزري ابن الأثير (ت630هـ)، دار الحزم،ط1،بيروت - لبنان، 2012م.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني(ت 356هـ)، نسخة مصورة عن طبعة بولاق الأصلية الناشرون صلاح يوسف خليل، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، 1970م .
- الإيجابية والسلبية في الشعر العربي بين الجاهلية والإسلام، علي الشعيبي، إتحاد الكتاب العرب، ط 1، 2002م
- البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير الدمشقي(774هـ)، دار المعارف، د.ط ، بيروت - لبنان، 1990م.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار ، للعلامة محمد باقر المجلسي، احياء الكتب الإسلامية، د.ط، قم المقدسة- إيران، د.ت : 72 / 213.
- تاريخ الطبريمحمد بن جعفر الطبري (ت310هـ)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

النحو بين العلمية والتعليمية في التراث العربي

إعداد: خديجة أوليدي/

الأستاذ: بقادر عبد القادر

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

المخبر: التراث اللغوي والأدبي في
الجنوب الشرقي الجزائري

oulidikhadidja@gmail.com

Abstract The grammatical works of heritage are divided into two parts. Department of educational character and scientific .the first is to study the grammatical rules that will correct the grammatical system. He is about his study a means not an end. Contrary to the scientific method, which study has no effect in speech, but is an interpretation of those rules .this type of grammar is an end in itself to study and to be specialists in the field of expression.

الملخص: المصنفات النحوية في التراث النحوي تنقسم إلى قسمين؛ قسم ذي طابع تعليمي وآخر علمي، فالأول منه يهتم بدراسة القواعد النحوية التي من شأنها أن تصوب وتعدل النظام النحوي فهو نحو دراسته وسيلة لعصمة اللسان من اللحن والقلم من الخطأ، على خلاف النحو العلمي الذي دراسته لا أثر لها في الكلام وإنما هو تفسير لتلك القواعد، مثل دراسة العامل. وهذا النوع من النحو تكون دراسته غاية في ذاته، ويكون للمتخصصين في مجال صناعة الإعراب.

مقدمة:

يعد علم النحو العمود الفقري للغة العربية، إذ إنه واكب في نشأته نشأة الثقافة الإسلامية منذ انطلاقته الأولى، وتوسع بتوسع الحضارة الإسلامية، فكان صورة للعطاء، أسهم فيها علماء أفذاذ من مختلف بقاع الحضارة الإسلامية من المشرق إلى المغرب فالأندلس، رسموا بمؤلفاتهم ألوانا زاهية من العطاء العلمي، فكان نتاجهم العلمي ضخما، شكل مدونة نحوية تميزت بطابعين، أحدهما علمي تفسيري، وثانيهما تعليمي تربوي، من هذا المنطلق تسعى دراستنا إلى إبراز الطابع العلمي والتعليمي في التراث النحوي من جهة، وبيان كيفية الاستفادة من تراثنا في تعليم اللغة العربية.

نشأة النحو العربي:

تجمع الروايات على أن الخطوات الأولى لنشأة النحو العربي كانت على ضفاف شط العرب، فربته البصرة وليدا، وغذته الكوفة بلبانها، ليمتد صوب الشام فمصر، ثم المغرب والأندلس، محتميا تحت راية الإسلام. وكانت انطلاقته الأولى على يد علي بن أبي طالب حين عهد إلى أبي الأسود الدؤلي أن ينحو نحوه، فكان أن وضع اللبنات الأولى للنحو، وتابع تلامذته عمله، أمثال نصر بن عاصم[1]، عنبسة الفيل[2]، وميمون الأقرن[3]، وأبي إسحاق الحضرمي[4]. وتوالت حركة البحث والتأصيل على يد أعلام أفذاذ أمثال حبيب بن يونس وابن حبيب الضبي، والخليل بن أحمد الفراهيدي الذي كان له بالغ الأثر في علمية النحو، إذ انضبطت على يديه قواعد النحو، واتضحت تعاليله، وظهرت أوجه قياسه. ليتاح لعلم النحو التدوين على يد سيبويه في مؤلفه الشهير "الكتاب"[5]. وقد كان لكتاب سيبويه الأثر البالغ في ظهور المؤلفات النحوية بعده، إذ تم فيها شرح مشكلات النحو، ونكته وأبنيته. واختصر

آخرون ما جاء فيه مطولا، كما شرح آخرون مختصره في المغرب والمشرق [6]. فقد قدمت هذه المؤلفات على اختلاف بينها، مادة نحوية ضخمة، مثل الخصائص" لابن جني(ت392هـ)، "مقدمة في النحو" خلف الأحمر(ت180هـ)، "المدخل في علم النحو" للمفضل بن سلمة(ت186هـ)، "الموجز" لابن السراج(ت316هـ)، "تقريب المقرب" لأبي الحيان الأندلسي (ت745هـ) ...

ففي غمرة هذه المؤلفات النحوية الكبيرة يمكن التمييز بين صنفين من المؤلفات النحوية:

– صنف يجعل من النحو وسيلة لا غاية، وسيلة لمن أراد أن يتمثل اللغة العربية الصحيحة صوتا، وكتابة.

– وصنف يجعل من النحو غاية في ذاته بعَده نظاما من قواعد اللغة، يبحث في الكيفية التي يتشكل بها هذا النظام.

يراد بالصنف الأول النحو التعليمي، ويراد بالصنف الثاني النحو العلمي، أو كما يسميه بعضهم نحوا تفسيريا. فهذه الثنائية تشكل اختلافا واضحا بين ما هو نظري، تفسيري، علمي، وما هو تعليمي، تربوي.

فالنحو العلمي التفسيري يشكل إطارا نظريا «يقوم على جملة من المفاهيم والمصطلحات، يصف من خلالها بنية اللغة ويفسرها» [7] فهو يسعى إلى وصف مكونات البنيات اللغوية، صوتيا وصرفيا، وتحديد العلاقات القائمة بين وحدات الجملة، ويهدف إلى تفسير اشتغال اللغة بحثا عن منطقها الداخلي الخاص بها [8]، وكذا يكشف عن فكرة النحاة في تعاملهم مع الظواهر اللغوية من خلال حديثهم عن القياس، والسماع، والعامل، والعلل، ويوجد هذا الصنف في مؤلفات الأصول النحوية، وكتب الخلافات النحوية؛ إذ يمثل «وسائل إنتاج القاعدة وتفسيرها منفكة عن القاعدة، فالفاعل مرفوع وكل بحث يتجاوز هذه القاعدة بالتعليل أو التفسير يعد من التقعيد لا من القاعدة ومن هذا التقعيد بحث شروط السماع وأبعاده وتأويله...» [9]وهذا يعني أن

القاعدة تمثل الجانب التعليمي للنحو في حين التقعيد يمثل الجانب النظري العلمي للنحو العربي.

أما النحو التعليمي أو التربوي (Grammaire pedagogique): فهو الذي يستهدف فئة معينة مبتدئة أو متوسطة، الهدف منه استعمال اللغة استعمالا صحيحا في مواضع مختلفة، من حيث النطق والكتابة، «ويتميز هذا المنظور في التعامل مع مسائل النحو بأنه مقاربة معيارية»[10]

والفرق بين النحو التعليمي والنحو العلمي كما يرى مصطفى غلفان فرق يكمن في طبيعة اختلاف منهج كل منهما، فالنحو التعليمي، نحو قياسي يقوم على عرض القاعدة ويحتم مراعاتها في الكلام والكتابة. أما النحو العلمي فهو وصفي يقوم على استنباط القاعدة وتفسيرها، فهو بحث يصف اللغة أثناء عملها في مرحلة من مراحل وجودها. وعليه فـ«المشتغلون بالعربية صنفان: معربون ونحويون أي مختصون في النحو ومختصون في نظرية النحو، وبالضرورة يجيد الثاني صنعة الأول لكن الأول لا يشترط فيه أن يتجاوز المعرفة العامة بأسرار صنعة الثاني»[11]

خصائص النحو العلمي والنحو التعليمي:

1- خصائص النحو العلمي:

نجد من بين المؤلفات التي ضمت المحتوى النحوي العلمي كتاب " الخصائص" لابن جني، فقد عالج فيه ظواهر اللغة والنحو بنظرة عميقة، وفي عملية متكاملة، يهدف من خلالها إلى تفسير الظواهر اللغوية، وكتاب " الايضاح في علل النحو" للزجاج"، يقول فيه «وهذا كتاب أنشأناه في علل النحو خاصة، والاحتجاج له، وذكر أسراره، وكشف المستغلق من لطائفه ...ولم أر كتابا إلى هذه الغاية مفردا في علل النحو، وإنما يذكر في الكتب بعقب الأصول الشيء اليسير منها مع خلو أكثر(ها) منها، ونضم إلى العلل بعد تقديمها، مسائل مجموعة

منثورة من سائر الحدود...منها ما استخرجناها من كتب العلماء وبسطناه وهذبنا ألفاظه وقربناه. ومنها ما تلقناه من علمائنا رضي الله عنهم تلقينا ومشافهة مما لم يودعوه كتبهم ولا يوجد فيها البتة. ومنها مسائل جرت بين النحويين ممن سلف، في مجالس اجتمعوا فيها...ذاكرين أكثر ما بين البصريين والكوفيين من الخلاف ومحتجين بأجود ما يوجبه القياس غير متحاملين على أحد الفريقين دون الآخر»[12] من خلال هذا النص يظهر أن موضوع كتاب الزجاجي هو العلل النحوية، حيث يعرض فيه أوجه الاختلاف بين النحاة في المسائل النحوية. وهو بهذا مصنف علمي يتميز بالعمق من حيث تناوله للظواهر النحوية، يضم مادة نحوية تفسيرية للعلل النحوية.

وعلى العموم نجد أن المصنفات التي اهتمت بتفسير الظواهر النحوية، أو ما يصطلح عليه النحو العلمي تتميز بجملة من الخصائص نذكر منها:

«1-التأثر بالمرجعية النظرية (الفلسفية والكلامية والفقهية) في توجيه مسائل النحو الاتفاقية والاختلافية.»،[13] فقد تركت هذه الثقافة ظلها في المؤلفات النحوية، وتمثل ذلك في تقليب المسائل على وجوهها المختلفة، وفي التعليل لكل وجه منها، وفي التقسيم العقلي لكثير من المسائل النحوية، وكذا التماس أصل كل مسألة[14]

2- «المفاهيم المجردة التي تُكون المتن الاصطلاحي للنحو العربي.

3-الإجراءات التطبيقية القائمة على الجدل الفلسفي والعقائدي، والخلافات المذهبية»[15]

فقد تأثر النحاة العرب بمصطلحات المنطق والفلسفة في تعريفاتهم ووضع الحدود للظواهر النحوية قبل الخوض في تفسيرها، كما أنهم كانوا يكثرون من التعليلات المنطقية، ويحرصون على بيان الفروق في تحديداتهم[16]. ويرى "محمد كاكي" أن النحو العربي في القرن الرابع الهجري، قد تميز بجملة من الخصائص، كانت مدعاة لظهور المدارس النحوية، وتتمثل هذه الخصائص التي ذكرها في

« 1- إخضاع الحركة الإعرابية لعوامل لفظية، أو معنوية.

2-إغراقهم في التعليل.

3-الإفراط في التأويل والتقدير.»[17]، فقد صار التعليل من أبرز الظواهر التي عالجها النحاة في العصور المتأخرة، يتعقبون الظاهرة النحوية بالشرح والتفصيل في جزئياتها. وهكذا أصبح النحو العلمي بحثا وجولانا في تشكيل القاعدة النحوية، وتحليلها، يكثر فيه التعليل، والتقدير، والجدل في المسائل النحوية بين النحاة على اختلاف مرجعياتهم. مما أدى إلى ظهور مدارس نحوية متضاربة الآراء.

2-خصائص النحو التعليمي:

تظهر السمة التعليمية للنحو العربي منذ نشأته الأولى، إذ إن الغاية التعليمية كانت من الأسباب الرئيسة لوضع النحو العربي، خصوصا بعد اعتناق غير العرب الإسلام[18]. فنجد على سبيل المثال تعريف ابن جني للنحو يظهر هذه الغاية التعليمية فهو يعرفه بأنه: «انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع، والتحقير والتكسير، والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها[19]»، فلا شك أن المتأمل لهذا التعريف يستشف الغاية التعلمية من النحو، فمن خلال اتباع سنن العرب في كلامهم، يتمكن المتعلم من اكتساب استعمال لغوي عربي صحيح، وهي إشارة صريحة مبكرة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، فمن خلال النحو يتسنى لغير العربي _ وكذلك العربي الذي خالط غير العرب، وابتعد عن أهل السليقة_ أن يتكلم لغة عربية فصيحة، ويكون النحو حَكما يرجع إليه حين يقع متعلم العربية في الخطأ، فيرشد إلى الصواب به. وانطلاقا من هذا فالخطاب النحوي الذي يهدف إلى تقديم القواعد النحوية من أجل انتحاء سمت كلام العربية، خطاب تعليمي، وهو

بهذا ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة يتخذها متعلم اللغة العربية التماسا لاستعمال لغوي صحيح.

إن المتأمل للمصنفات النحوية التعليمية يجدها تتسم بخصائص عدة نذكر منها:

من حيث الموضوعات:

تنوعت موضوعات[20] الكتب النحوية التعليمية، فمنها من تعرض للأبواب النحوية والصرفية، من ذلك كتاب "تلقين المتعلم" لابن قتيبة(ت267هـ)، فهذا النوع من المؤلفات النحوية التعليمية يهدف إلى عرض الأبواب النحوية المعتادة حتى يأخذ المتعلم من كل باب. ومنها ما جاءت موضوعاته تتعلق بباب من الأبواب النحوية أو الصرفية، من ذلك كتب المذكر والمؤنث، ومن بين مؤلفي هذا النوع نجد الفراء والمبرد. وكذا كتب المقصور والممدود، ومن مؤلفي هذا النوع الفراء، ونفطويه. كما يوجد نوع آخر اعتنى بالحروف والمعاني من قبيل "كتاب اللامات" و"الحروف والمعاني" للزجاج. وهذا النوع من المؤلفات يهدف إلى جمع مباحث صرفية متناثرة في أبواب النحو، يصعب على المتعلم جمع شتاتها. ومن كتب الموضوعات نجد كذلك كتب مقاومة اللحن وتقويم اللسان، وقد ظهر هذا النوع من المؤلفات نتيجة لتفشي ظاهرة اللحن على ألسنة الناس، فحاول بعض العلماء تأليف كتب لضبط اللسان، منها ما تعلق بتصحيح بنية الكلمة مثلما نجد في "الفصيح" لثعلب، وكتاب "فعلت وأفعلت" للزجاجي، فغرض هذا النوع من التأليف تقويم اللسان. وكتب أخرى اهتمت بتطبيق القاعدة النحوية على نصوص لغوية، ونجد هذا النوع من المؤلفات على سبيل التمثيل عند الزجاج في كتابه " معاني القرآن وإعرابه".

فهناك مصنفات عنيت باختصار ما جاء مطولا في الكتب النحوية، فهي تقدم صورة شاملة لكافة القواعد النحوية، تهدف إلى «تقديم استعراض موجز لما استقر في النحو مع تحديد أنواع الكلمة، وأنماط الجملة، وعناصرها، وعلاقاتها، وحالاتها...»[21] . وهناك مؤلفات جاءت شاملة لكنها تظهر في صورة نظم وهو ما مثلته المنظومات النحوية، «فلم تكد تترك بابا من أبواب النحو إلا عرضت له...»[22]،حيث جاءت هذه المنظومات في صورة المتون النحوية، تهدف

إلى إيصال مبادئ النحو وتسهيل معرفتها، ومن أشهر تلك المتون ألفية بن معطي(428هـ) والكافية لابن الحاجب(646هـ) والكافية الشافية والألفية والتسهيل لابن مالك(672هـ) والآجرومية لابن آجروم (ت723هـ) وشذور الذهب (ت761هـ)[23] ، لكن لغة المتون تميزت ب «الإيجاز والاختصار الذي بلغ مبلغ الأحاجي والرموز بما لتلك المتون في غالب أحوالها من مزايا جليلة لا ينكرها إلا جاحد أو جاهل، ولكن تلك المزايا لا تلازمها؛ فهي تتحقق في عصور خاصة غير عصرنا القائم، فقد تحققت يوم كان المتعلمون فارغين لها، منقطعين لحفظها، ودرسها وفك طلاسمها بملازمة أستاذيهم وعلمائهم، والرجوع إليهم، وإلى الشروح والتقارير، يوم كانت الحياة هادئة، ومطالب العيش محمودة والقناعة غالبة[24]»

من حيث المستوى:

أما من حيث المستوى[25]، فنجد أن المؤلفات النحوية التعليمية كانت متعددة المستويات، فالمستوى الأول هو مستوى المبتدئين، فهذا النوع من المؤلفات موجه لفئة مبتدئة في تعلم النحو، يتم فيها عرض القاعدة النحوية بأقل قدر ممكن من التقسيمات والتفصيلات، وتبتعد عن تضارب الآراء وكثرة الاستشهاد والتعليل، فهي مؤلفات موجهة أساسا لمن لا علم لهم بقضايا النحو. والمستوى الثاني موجه إلى فئة ألمت بشيء من النحو، وبعض من مسائله، لكن هذا الإلمام لا يؤهلها إلى أن تفهم مشكلاته، وما يدور حولها من تعدد الآراء وتضاربها. أما المستوى الثالث، فقد وضع للمتقدمين الذين ألموا بقضايا النحو، فنجد هذا النوع من المؤلفات يُفصل في القاعدة النحوية، ويعرض آراء النحاة في كل مسألة، كما يقدم الحجج والعلل للتدليل عليها.

من حيث المنهج:

فالملاحظ أن مناهج الكتب التعليمية جاءت متعددة، وذلك تبعا للفئة الموجهة لها هذه الكتب.

فمنهم من اتبع أسلوب السؤال والجواب، وهو أسلوب يناسب المراحل الأولى من مراحل التعليم النحوي، ومن الذين نهجوا هذا الأسلوب نجد الزجاجي في كتابه "الإبانة والتفهيم" فقد ذكر فيه ثمانين سؤالا، فكانت بذلك مادة كتابه النحوية إجابة على هذه الأسئلة[26]، والأمر نفسه نجده عند ابن قتيبة «فحين يبدأ الباب يقول: ما يسأل عنه من باب كذا ثم يسأل، ثم يجيب عن هذا السؤال، ثم تثير الإجابة سؤالا آخر فيطرحه ابن قتيبة وهكذا إلى أن ينهي الباب»[27]،

يقول ابن قتيبة في إعراب " بسم الله": «بسم الله رفع أو نصب أو جر؟

جر.

كيف جررته؟

اسم، فانجر بالباء الزائدة.

ما علامة الجر فيه؟

كسرة الميم.

1. ما حرف الإعراب فيه؟

الميم.

وما قبل الميم؟

بناء.

كيف علمت أنه بناء؟

لأنه لا يزول ولا يتغير.

كيف ذهب الألف من " بسم الله" فلم تقل باسم؟

لأنها ألف وصل تذهب في الإدراج.

وكيف علمت أنها ألف وصل؟

لأنها تسقط في التصغير إذا قلت: سُميٌ...»[28]فابن قتيبة اتخذ من أسلوب السؤال والجواب منهجا في تعليم المسائل النحوية لمتعلم النحو، فنجده يلقي السؤال، ثم يجيب عنه في صورة حوار بينه وبين طالبه، من أجل تفهيمه المسائل النحوية، وترسيخها في ذهنه، وفي كثير من المواضع كان يكرر السؤال ويجيب عنه من أجل ترسيخ المعلومة عند المتعلم[29].

فهذا الأسلوب الذي ينتهجه كل مؤلف في تأليفه إنما يدل على ذلك التفاعل بين الشيخ وتلامذته، ومن شأن هذا الأسلوب أن يجذب انتباه المتعلم للدرس، ويدفعه إلى المتابعة والانتقال المتدرج من مسألة إلى أخرى. ومنهم من اعتمد في عرض مادة كتابه على الترتيب المعجمي، كما جاء في كتاب" فعلت وأفعلت" وكان هدفه من هذا الأسلوب أن يلتمس المتعلم فيه السهولة واليسر في إيجاد ما يبحث عنه[30].

العرض:

ونقصد بها طريقة عرض المادة التعليمية[31]، فقد اختلفت المؤلفات النحوية في طريقة عرض المادة التعليمية، فمنها من عرض النصوص مع التصرف فيها، بالشرح، أو الاختصار أو التمثيل، بما يتناسب وطبيعة المتعلمين. وهذه الطريقة هي المتبعة اليوم في تدريس اللغة العربية، حيث يتم عرض النص بما يتناسب ومستوى المتعلم. كما يوجد مصنفات تعليمية تختصر الأحكام النحوية فلا تقدم للمتعلم كل الأحكام المتعلقة بالمسائل النحوية، وإنما تقدم له الأحكام التي تتناسب وحاجته التعليمية. وقد ابتعدت هذه الكتب من نسبة الشواهد النحوية لقائليها، ذلك أن غايتها تعليمية.

كيف نتعامل مع التراث النحوي؟

إن من الأولويات التي يجب أن يوليها الباحثون في ميدان النحو العربي، التَّمييز بين نحو موجه للعامة، يعينها على إحكام اللغة العربية، وتذوقها، وتطويعها لتلبية الحاجات، والرغبات الثقافية والعلمية، وبين ما هو موجه لذوي الاختصاص، الذين يتعمقون في القضايا النحوية، والذين يستهدفون ببحوثهم إحياء التراث، وتطويره، وإبراز قيمته العلمية[32].

إن وجود طابعين من المصنفات في التراث النحوي يتيح إمكانات متعددة للقائمين على تعليم اللغة العربية للاستفادة من هذه المصنفات. سواء أتعلق الأمر بالتعليم ما قبل الجامعي، أم تعلق الأمر بالتعليم الجامعي. وهذا يؤدي إلى التفرقة بين النحو والقواعد النحوية «فالنحو قياس على مسموع يبحث في العلة، وإعمال الفكر، فهو صون للفكر العربي وجولانه في القاعدة وإعمال العقل. وأما القاعدة فهي رصد لما قالت به العرب، وصوغ لأحكامه»[33] لهذا فتعليم النحو في المراحل التعليمية ما قبل الجامعة يقوم على تعليم القواعد النحوية، مع الاعتماد في ذلك على ما تقتضيه تعليمية النحو من قضايا، مثل مراعاة حاجات المتعلم، واختيار مادة نحوية مستمدة من حاجاته، وكذا اختيار أيسر الطرائق التي من شأنها أن تسهل تلقي القاعدة النحوية، واكتسابها، والقدرة على استعمالها، واختيار أساليب تقويمية تتماشى والأهداف المحددة.

يقتضي النحو التعليمي تحديد وظيفته، فهو يهدف إلى سلامة اللغة، واستعمالها صحيحة في مواقف التواصل، وبالتالي فالنحو العربي لا يعلم كله بل لابد من اختيار القواعد النحوية المراد تعليمها. ويرى عبد الرحمن الحاج صالح أن أفضل نمط يؤخذ منه تعليم النحو هو الذي وضعه النحاة الأوائل، ويجب أن يعتمد أساسا على بناء المناهج وألا تدرج في تعليم النحو الموضوعات التي توجد في كتب المتأخرين، وضرورة اختيار الموضوعات النحوية التعليمية من تلك البنى التركيبية التي كثر مجيئها على ألسنة العرب، ويترك كل ما ليس مثالا إجرائيا كالتعليلات والتعليقات ، لأن الغرض من تعليم القواعد النحوية ليس إخراج عالم متخصص في

النحو، بل الهدف من ذلك إخراج متعلم يمتلك مقدرة لغوية، وهنا نميز بين نحو علمي مدرسي ونحو علمي مخصص ونحو علمي بالفعل[34]. وفي مجال تعليم النحو في مرحلة التعليم ما قبل الجامعة يرى أنه من الضروري أن « يدرج في بناء المناهج مجموع القواعد الخاصة بالمستوى المستخف من التعبير الفصيح (الذي استعمل في التخاطب اليومي والمعاملات العادية ودونه العلماء) ويوكل إلى فريق من العلماء استخراج هذه القواعد من كتب النحو التي ألفها النحاة الأولون من الذين شافهوا فصحاء العرب»[35] ويسمي هذا النوع من الاستعمالات اللغوية بالمستوى الاسترسالي في مقابل التعبير الترتيلي الإجلالي، فهو خطاب عفوي غير متكلف في استعمال اللغة ، وجد في مواضع الأنس، كخطاب الأبناء والزوجة في المنزل والأصدقاء ...حيث يحتوي على ظواهر لغوية كثيرة كالإبدال واختلاس الحركات والإدغام والتقديم والتأخير[36]. فهو يرى ضرورة إدخال هذا النوع من الاستعمال اللغوي عند العرب في مناهج اللغة العربية، وذلك بغية إكساب المتعلم ملكة لغوية صحيحة ومن شأن هذا الاستعمال أن يحبب النحو للمتعلمين، فيقبلون عليه في جو تنافسي، وذلك من خلال مطالبتهم بأدائه (عرضه) شفويا، في شكل حوار، أو عرض مسرحي، والاستماع إليه، وتكرار هذا العرض بينهم، وكذا توظيفه في كتاباتهم، حتى يتمثلوا العربية الأولى في لغتهم. وإن قال قائل نحن لا نحتاج لهذا النمط في استعمالنا اليوم. قلنا ما أشد حاجتنا اليوم لهذا النوع من الاستعمال اللغوي، قد وقعنا في كثير من المواقف تتطلب مثلا أو حكمة أو قولا تناسبه فلم نجد في ذاكرتنا مثل هذه العبارات. وقد أكدت دراسة تحت عنوان " أثر استخدام الدراما التعليمية في تدريس قواعد اللغة العربية"[37] على دور العرض المسرحي في إكساب المتعلم قواعد اللغة العربية، فهذا النوع من التعليم قادر على تحسين تحصيل الطلبة، وإظهار مهاراتهم وقدراتهم من خلال لعبهم لأدوار مختلفة ومتنوعة تقودهم إلى التعبير السليم، معتمدين على أدواتهم الشخصية (الصوت والجسد).

أما تعليم النحو في المرحلة الجامعية، فيكون على مرحلتين، المرحلة الأولى موجهة لطلبة مرحلة الليسانس، ويتم فيها معالجة الظواهر النحوية بشيء من التفصيل في تناول جزئيات الظاهرة النحوية، بينما تكون المرحلة الثانية موجهة لطلبة الدراسات العليا(ماستر/ دكتوراه)، فهي مرحلة موجهة للمتخصصين، لهذا يجب أن يدرس النحو على أساس أنه غاية لذاته، دراسة معمقة في كل القضايا النحوية، وكل الآراء المتفق والمختلف عليها في المسائل النحوية، وهذا كله من أجل إحياء التراث، والاستفادة منه، وكذا إبراز قيمته العلمية والتعليمية.

خاتمة:

في الأخير نستخلص من دراستنا لطابع التأليف النحوي في التراث العربي، النتائج الآتية:

- تراثنا النحوي تميز بطابعين من حيث التأليف. طابع علمي موجه للمتخصصين، يتميز بمنهج وصفي، يتم فيه تفسير الظواهر النحوية، وتقديم التعليلات، وكثرة الآراء وتضاربها، وطابع تعليمي موجه لفئة المبتدئين والمتوسطين، يتميز بمنهج معياري، ظهر في شكل مختصرات، ومنظومات نحوية.

- الكتب النحوية التعليمية راعت مستوى المتعلم، فكان منها ما هو موجه للمبتدئين، ومنها ما هو موجه للفئة المتوسطة، وآخر موجه لفئة المتقدمين.

- التماسا لسهولة تعليم النحو أخذت بعض المصنفات التعليمية أسلوب السؤال والجواب على المسائل النحوية من أجل ترسيخ المعلومة، وأخرى اتخذت منهج الترتيب المعجمي حتى يسهل على المتعلم إيجاد ما يبحث عليه من مسائل نحوية.

– الهدف من النحو التعليمي هو القدرة على الاستعمال الصحيح للغة كتابة ونطقا، ولذلك وجب أن يكون اختيار النحو المدرسي مبنيا على أسس علمية مستقاة مما تقتضيه تعليمية النحو.

– يمكن الاستفادة من التراث النحوي في تعليم النحو من خلال عملية الاختيار التي تقف على نماذج من المستوى المستخف من فصيح اللغة العربية. وتضمينها لمناهج تعليم اللغة العربية، ومطالبة المتعلمين بحفظها، ثم عرضها، وتمثيلها، إذ من شأنها أن تخلق جوا تنافسيا، فقد أثبت النص المسرحي المعروض، سهولة حفظه واستعماله على ألسنة الكثير من المتعلمين.

الهوامش:

[1]-هو نصر بن عاصم الليثي، فقيه وعالم بالعربية توفي سنة تسعين للهجرة أيام الوليد (نزهة الألباء في طبقات الأدباء)

[2]- هو عنبسة بن معدان، ولقب بالفيل ذلك أنه كان لوالده فيل، (نزهة الألباء في طبقات الأدباء للزبيدي لأبي البركات الأنباري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر، 1998، ص:21.)

[3]- ميمون الأقرن من تلاميذ أبي الأسود الدؤلي، أخذ عنه علم النحو، ثم أخذ عن عنبسة الفيل

[4]- هو أبو بحر عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، كان شديد التجريد للقياس، توفي(117ه) أيام هشام بن عبد الملك.

[5]- ينظر تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، محمد المختار ولد آباه، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2008، ص: 19.

[6]- ينظر عبد الكريم خليفة: تيسير العربية بين القديم والحديث، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، ط1، 1976، عمان الأردن، ص44.

[7]- يحي بعيطيش، النحو العربي بين التعصير والتيسير، أعمال ندوة تيسير النحو، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، أفريل 2001، ص:120.

[8]- ينظر مصطفى غلفان، اللسانيات العربية أسئلة المنهج، دار ورد، الأردن، ط1، 2013، ص: 150.

[9]- حسن خميس الملخ، التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق، عمان- الأردن، ط1، 2002، ص: 39.

[10]- مصطفى غلفان، اللسانيات العربية وأسئلة المنهج، ص:150.

[11]- حسن خميس الملخ، التفكير العلمي في النحو العربي، ص:41.

[12]- الايضاح في علل النحو، الزجاج، تح: مازن المبارك، دار الفكر، 1965، ص: 38.

[13]- أحمد حساني، النظام النحوي بين الخطاب الفلسفي والخطاب التعليمي، أعمال ندوة تيسير النحو، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، أفريل، 2001، ص: 286/285.

[14]- ينظروضحة عبد الكريم الميعان، النحو العربي بين التأليف التعليمي والتفسيري، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 2007، ص: 293/292.

[15]- أحمد حساني، النظام النحوي بين الخطاب الفلسفي والخطاب التعليمي، أعمال ندوة تيسير النحو، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، أفريل 2001، ص: 286/285.

[16] - ينظرعبد العليم بو فاتح، أسس التنظير النحوي ومناهجه، مجلة الآداب، الجزائر، ع 16، جوان 2010، ص: 66.
[17]- ينظر محمد كاكي، تقويم مدونة النحو العربي، أعمال ندوة تيسير النحو، ص: 323/322.
[18]- ينظر حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، دار كنوز، عمان الأردن، ط1، 2018، ص:34.
[19]- ابن جني، الخصائص، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 2003، مج/1، ص: 88.
[20]- ينظر وضحة عبد الكريم جمعة الميعان، التأليف النحوي بين التعليم والتفسير، ص:216/215/214.

[21]- علي أبو المكارم، تعليم النحو العربي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص:48.
[22]- المرجع نفسه، ص:96.
- [23]- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، دار كنوز، عمان- الأردن، ط1، 2018، ص: 34.

[24] - عباس حسن، اللغة والنحو بين القديم والحديث، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1966 ص: 214.
[25]- ينظر المرجع نفسه، ص: 46.
[26]- وضحة عبد الكريم جمعة الميعان، التأليف النحوي بين التعليم والتفسير، ص: 217.
[27]- المرجع نفسه، ص:217.
[28]- ابن قتيبة، تلقين المتعلم من النحو، تح: محمد سلامة الله هداية الله، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية)،1976م، ص:35.
[29]- المرجع نفسه، ص: 43.
[30]-ينظر وضحة عبد الكريم الميعان، النحو العربي بين التعليم والتفسير، ص: 221.
[31]- ينظر المرجع نفسه، ص: 224.
[32]- ينظر محمد المحتار ولد آباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص:26.
[33]- صالح بلعيد، شكوى مدرس النحو من مادة النحو، أعمال ندوة تيسير النحو، ص: 421.
[34]- ينظر عبد الرحمن الحاج صالح، دراسات وبحوث في اللسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، 2012، ج 1، ص:187.
[35]- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص:189.
[36]- ينظر لمرجع نفسه، ص:177/176.
[37]- أمين الكخن، لينا هنية، أثر استخدام الدراما التعليمية في تدريس قواعد اللغة العربية في تحصيل طالبات الصف العاشر، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، مج5، عدد3، 2009، ص:216/201.

الاتجاه الإسلامي في أدب "إبراهيم بوحميدة"

-كتاب الخواطر أنموذجا-

د. مصطفى حمّودة

سعاد بن ناصر

جامعة غرداية (الجزائر)

hammusdz@gmail.com

Souad89ben@gmail.com

Abstract

The Algerian South is rich of many litterateurs; what characterise and gather them mostly is the committed Islamic proclivity, this is due to their reformative Muslim grown-up, where a marked Islamic trend featured in their literatures. Among those litterateurs, there is “Ibrahim Bouhmida”, where the Islamic proclivity showed up in most of his writings, but the most was in his book “Thoughts”. This dissertation seeks to an idiomatic determination of the Islamic trend in literature as a whole, and then to the manifestations of that trend in his book “Thoughts” and its technical characteristics which come from the spirit of this trend.

Keywords: Islamic trend, Islamic Literature, Thought, “Ibrahim Bouhmida”

الملخص

يزخر الجنوب الجزائري بالعديد من الأدباء؛ وما يميزهم ويجمع بينهم غالبا النزعة الإسلامية الملتزمة، ويعود ذلك للنشأة الإصلاحية المسلمة لهؤلاء الأدباء، حيث تشكلت معالم اتجاه إسلامي ميز أدبهم، ومن هؤلاء الأديب "إبراهيم بوحميدة" حيث برزت النزعة الإسلامية في جل كتاباته لكنها كانت أكثر وضوحا في مؤلفه (خواطر)، وتسعى هذه الورقة البحثية إلى محاولة تحديد اصطلاحي للاتجاه الإسلامي في الأدب ككل، ثم إلى تجليات هذا الاتجاه في موضوعات خواطره وخصائصها الفنية النابعة من روح هذا الاتجاه.

الكلمات المفتاحية: الاتجاه الإسلامي، الأدب الإسلامي، الخاطرة، "إبراهيم بوحميدة".

المقدمة:

الإسلام منظومة متكاملة، ورؤية شمولية لمختلف جوانب الحياة والوجود، أنتجت لنا منهجا مميزا ينتهجه من تشبع بهذه الرؤية وتمثلها تمثلا فطريا صادقا، فكان من نتاج هذه الرؤية حضارة مشرقة شهد لها القاصي والداني بتفوقها، ومن هنا ظهرت فكرة الاتجاه الإسلامي في الأدب، والتي لم تكن نتاج صدام مع الحداثة في المرحلة الزمنية الأخيرة فحسب، وإنما هي رؤية انبعثت منذ بزوغ فجر هذا الدين واستقراره في صدور المؤمنين به.

إلا أن هذا الاتجاه الأصيل ظل رؤية خاصة بصنف من الأدباء والشعراء في كل مرحلة زمنية من التاريخ الإسلامي، ولم يجد العناية الكافية للتنظير له إلا في فترة متأخرة، ورغم تأخرها إلا أنها شهدت زخما هائلا في النصف الثاني من القرن العشرين حين طفت الحاجة الماسة لذلك في مواجهة موجات الحداثة الغربية العنيفة والتي حملت في بذورها حملة عنيفة واعية لتفتيت الهوية الإسلامية التصقت بالاستدمار الذي حل بالمدن العربية الإسلامية منذ أواسط القرن التاسع عشر.

ومن هذا التوجه برز الكثير من الشعراء والأدباء الذين كتبوا وألفوا في هذا الاتجاه حتى وإن لم يتسموا به صراحة، ومن هنا ترتأي هذه الدراسة البحث في ملامح هذا الاتجاه في أدب المربي والأديب الشيخ "إبراهيم بوحميدة" من خلال مؤلفه خواطر، والتي حملت بين ثناياها الروح الفنية الإسلامية.

فما هو مفهوم الاتجاه الإسلامي في الأدب؟ وما هي ملامحه الفنية في أدب الشيخ "إبراهيم بوحميدة"؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات استقرأنا كتابه (خواطر) وفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: مهاد نظري

المطلب الأول: "إبراهيم بوحميدة" سيرة وحياة

المطلب الثاني: مفهوم الاتجاه الإسلامي

المبحث الثاني: ملامح الاتجاه الإسلامي في أدب "إبراهيم بوحميدة"

المطلب الأول: الدراسة الموضوعية

المطلب الثاني: الدراسة الفنية

المقال:

المبحث الأول: مهاد نظري

المطلب الأول: "إبراهيم بوحميدة" سيرة وحياة

1_ إضاءة على حياة الشاعر:

هو إبراهيم بن زيان بن إسماعيل من أسرة هاشمية، ولد خلال 1919م ببلدية ضاية بن ضحوة شمال غرداية[1]، أخذ مبادئ اللغة العربية عن والده زيان وأخيه الأكبر إسماعيل، ثم أخذ عن الأستاذين "محمد الأخضر الفيلالي" و"محمد الصالح النفطاوي" علوم اللغة والفقه المالكي والفرنسية،[2] درس اللغة الفرنسية بإحدى المدارس الفرنسية أثناء الاستعمار كما حصل على الشهادة الابتدائية سنة 1932م ثم واصل دراسته، فباشر التعليم الحر طيلة 18 سنة، ومن بين المدارس التي عمل فيها: مدرسة الشبيبة الإسلامية بالعاصمة حيث تولى إدارتها بين سنتين 1950 و1952م[3]، ثم قدم استقالته بعد ذلك، وبعد الاستقلال في السنة التي أصدر فيها الرئيس بن بلة قرار الإدماج في التعليم الرسمي، شارك الأستاذ "إبراهيم بوحميدة" في امتحان إثبات المستوى، وفاز فيه فوزا باهرا عين بعده في التعليم الثانوي كما عمل بمعهد الحراش ثم في ثانوية "عقبة بن نافع" بالعاصمة لمدة 9 سنوات، ثم عاد لمسقط رأسه غرداية وعمل بعد ذلك في ثانوية "محمد الأخضر الفيلالي".

وإضافة لكونه أستاذا بارعا فلقد كان له الدور الكبير في العمل الثوري، وذلك في صدقه وإخلاصه غيرته الشديدة على وطنه، ومشاركته الفعالة في الحرب التحريرية من 1955/1/1 إلى 1962م[4]، إذ كان عضوا في لجنة مراقبة ملفات الثورة تحت اسم (سليم)، كما كان الأستاذ خطيبا في مظاهرات 11 ديسمبر ولم يخف من المستعمر لأنه سعى لتحقيق واجبه نحو وطنه، هذا الواجب النابع من قلب مؤمن وقناعة تمتد

أوامرها من كتاب الله وفهم يهتم بالقضايا القومية السياسية وأبعادها الاجتماعية من استبداد الحكام، وثورات الحرير والحث على مواصلة النضال والتغني بالحرية وتمجيد الأبطال، فالقومية العربية في حد ذاتها رسالة نابعة من وجدان أمة، ولذلك فلابد من إقامة حدود للاستقلال الذي كان الأستاذ يؤمن به، توفي الأديب إبراهيم أبو حميدة في 22 أكتوبر .2014

2_ موهبته الأدبية وآثاره:

وقد عُرف الأستاذ "إبراهيم أبو حميدة" بتمسكه بدينه وأخلاقه الكريمة وحبه الكبير لوطنه، فقد حفظ القرآن الكريم في صباه، حرر مقالات في جرائد مثل (الإصلاح)، (المنبر)، و(الشعب)، كما كتب مقالات صدرت بمجلات (الجيش)، (الشعب)، (المجاهد)، فحبه للوطن والأدب وللفن عموما جعله يعمل و يكد و بكل ما أتيح له; وقد كرس كل وقته لذلك وواصل على هذا المنوال، بعد الاستقلال أسس مجلة حملت اسم (الضاية) والتي من خلالها يتم نشر كل الأنشطة المتنوعة أسبوعيا.[5]

وقد ترك الأديب عدة آثار كانت شاهدة على موهبته وإبداعه والتي كانت في مجالات متنوعة، فقد كتب في النحو والصرف والبلاغة والخواطر والوعظ والترسل والقصة والتعبير، والتي كانت بهذه العناوين:

- **الكتب:**[6]

1- الفصيح في المراسلة.

2- القواعد الميسرة في الصرف والنحو.

3- المفيد في البلاغة.

4- تعابير وترجمة من الفرنسية والعربية.

5- خواطر.

6- رشفات.

7- متى تتجاوز الغرائز.

- **المقالات:**[7]

1- كي لا تبقى حبرا على ورق.
2- العلماء مصابيح الأمة.
3- اليوم الخالد.
4- اعتزاز.
5- انطباعات حرة.
6- إذا توفرت الإرادة وصحت العزيمة.
7- من الصميم.
8- تحفة !
9- من أنت ؟
10- عرب وإن أبوا !

المطلب الثاني: مفهوم الاتجاه الإسلامي

يحسن بنا قبل الولوج إلى تفصيل الاتجاه الإسلامي في أدب "إبراهيم بوحميدة" أن نذكر شيئا مما تدعو إليه الحاجة فيما يتصل بمفهوم الاتجاه، والإسلام ليكون بمثابة توطئة يسيرة لما بعده.

أولا: الاتجاه

الاتجاه لغة: الناحية والمقصد، والواجهة: المقابلة، وقعدت وجاهك ووجاهك: أي قابلتك، واتجه له رأى: سنح.[8] من خلال التعريف اللغوي يتضح لنا أن الاتجاه هو: الطريقة التي يرسمها الإنسان لنفسه، أو الخطة التي ينتهجها في حياته ويسير عليها.

ثانيا: الإسلام

والإسلام عرفه المولى -سبحانه وتعالى- في قوله: «فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن»[9]. وفي الصحيح عن عمر -رضي الله عنه- أن رسول

الله -ﷺ- قال: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»[10].

وهذا جواب النبي -ﷺ- لجبرائيل -عليه السلام- لما سأله عن الإسلام، فهذا تفسير للإسلام بأركانه، والإسلام أعم: يشمل كل ما أمر الله به ورسوله، وترك ما نهى الله عنه ورسوله، كما قال الله تعالى: «إن الدين عند الله الإسلام»[11].

فهو الامتثال والانقياد وإظهار الخضوع والقبول لكل ما أمر الله به ورسوله -صلى الله عليه وسلم- وما علم من الدين بالضرورة.

<u>ثالثا: الإسلامي</u>

ومعنى الإسلامي بزيادة ياء النسب: الانتساب إلى الإسلام، والانتماء إليه عقيدة وشريعة وأخلاقا وسلوكا، والدعوة إليه، والدفاع عنه.

<u>مفهوم الاتجاه الإسلامي</u>: وبناء على ما سبق يتضح لنا أن الاتجاه الإسلامي هو:

المنهج أو الخطة التي ينتهجها الأديب لذاته ويسير وفقها في كل أدبه من شعر ونثر، للدفاع عن مبادئ وقيم الوحدة الإسلامية، واستنفار الهمم في نفوس أفراد المجتمع المسلم للدفاع عن مقدساته من كل دخيل وعابث.

<u>مفهوم الأدب الإسلامي</u>:

إن التوجه الإسلامي للأدب ليس وليد الدراسات النقدية الحديثة وإنما ارتبط بتاريخ الإسلام منذ عصوره الأولى، ففي عهد النبوة، ظهرت الخصائص الإسلامية في الأدب عن طريق توجيهات النبي -ﷺ- للشعراء، ومن خلال تعاليم القرآن الذي حمل رسالة توجيه هذا الأدب من خلال قوله تعالى: «والشعراء ،،،، ذكروا الله كثيرا»[12].

وهكذا حمل الأدب رسالة هذا الدين، بل قاوم ونافح عن العقيدة معلنا تصورها لله والكون والإنسان، فارتفعت منزلة الأدب إلى ذروة الشرف وقمة التكريم، حين حمل البيان رسالة الله إلى الناس قرآنا معجزا، وآيات بينات ووحيا يتنزل من السماء، ليمثل أعلى مستوى للبيان والأدب، والتعبير والصورة والفكر والتصوير، ليظهر

حياة الإنسان كلها عبر العصور، ويكون آية الأزمان وإعجاز العصور، وظل الأدب العربي بين مد وجزر، يرتمي في حضن العقيدة أحيانا وينزاح عنها أحيانا أخرى، وتؤثر فيه الهزات التي تعرضت للأمة، فنراه أدب للمجالس والطرب ونلفيه أدب لمجالس التذكير والوعظ، يرنو إلى نور الخلاص الإنساني، ويتعثر بأوحال مادية الإنسان والحضارة، لكن رسالته ظلت دائما تحمل تباشير الحلم بعودة الإنسان إلى إنسانيته، وتلكم رسالة الأدب في إنسانيته وإسلاميته، في شموليته وعالميته[13].

فسمات الأدب الإسلامي –حسب الكيلاني–: «سمات إنسانية عالمية ترتبط بالنفس الممتزجة بموضوعات الوحي والمبادئ الدينية القومية وإن هذا الشمول والعموم يجعل العالمية أقرب إلى الكمال وأدعى إلى الإتباع والاعتناق»[14].

<u>فن الخاطرة:</u>

<u>لغة</u>: ورد في لسان العرب: «خطر: الخاطر: ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر. ابن سيده: الخاطر الهاجس، والجمع الخواطر، وقد خطر بباله وعليه يخطر ويخطر، بالضم، الأخيرة عن ابن جني، خطورا إذا ذكره بعد نسيان. والخطرة: أغصان الشجرة، واحدتها خطر، نادر أو على توهم طرح الهاء. والخطر، بالكسر: نبات يجعل ورقه في الخضاب الأسود: يختضب به; قال أبو حنيفة: هو شبيه بالكتم».[15]

فالخاطرة لغة تتعلق بالقلبيات وما خفي واستتر، كما تعني الشيء النادر.

<u>اصطلاحا</u>: الخاطرة فن نثري كالمقالة والرسالة، غير أنها لها خصوصيتها الفنية التي تميزها عنهما فهي نثر أدبي تنظم فيه الكلمات وترصف ببلاغة وفنية بالغة؛ وقد نشأت الخاطرة في أدبنا العربي الحديث مواكبة لفن المقال نمت وترعرعت تحت ظله، ويفرق "عز الدين إسماعيل" بينهما في عدة خصائص، يلخصها كالآتي[16]:

1– الخاطرة ليست فكرة ناضجة وليدة زمن بعيد، ولكنها فكرة عارضة طارئة.

2– ليست فكرة تعرض من كل الوجوه بل هي مجرد لمحة.

3- ليست كالمقالة مجالا للأخذ والرد، ولا تحتاج إلى الأسانيد والحجج القوية لإثبات صدقها، بل هي أقرب إلى الطابع الغنائي.

4- الخاطرة أقصر من المقال، وهي لا تجاوز كثيرا نصف عمود من الصحيفة، وعمودا من المجلة.

على هذا فالخاطرة هي تعبير عن مكنونات الأديب وما يشغل فكره، تتسم بالحرية في التعبير، وبطابعها الشخصي حيث تختلف باختلاف شخصية الأديب وباختلاف توجهه الفكري والأدبي، حيث تحتاج -كما يرى "عز الدين إسماعيل"-«إلى الذكاء، وقوة الملاحظة، ويقظة الوجدان، وهو يتمشى مع الطابع الصحفي العام في الاهتمام بالأشياء الصغيرة السريعة وتفضيلها على الكتابات المطولة، وأهميتها تأتي من أنها تستطيع لفت القارئ إلى الأشياء الصغيرة في الحياة، التي لها دلالة كبيرة»[17]، والطابع الصحفي للخاطرة لا يبتعد عن شخصية الأديب الذي عرف صحفيا يكتب المقالات والخواطر في مجلات مختلفة قبل الاستقلال وبعده.

<u>المبحث الثاني: ملامح الاتجاه الإسلامي في أدب "إبراهيم بوحميدة"</u>

أشرنا -فيما سبق- إلى أن الشيخ "إبراهيم بوحميدة" قد حفظ قدرا كبيرا من القرآن الكريم، وأنه قد أعجب بدعوة الإصلاح، فانظم إليها عن اقتناع، وإيمان.

ولذا فلا غرابة أن نرى الروح الإسلامية، تسري في أعماله الأدبية والعلمية كلها، ولأن بحثنا هذا يختص بدراسة اتجاهه الإسلامي، في أعماله النثرية الأدبية، وفن الخاطرة على الخصوص، فإن من المناسب أن نشير إلى أن الاتجاه الإسلامي لديه، ليس وقفا على فن الخاطرة، ولكنه يبدو في نتاجه كله، فقد رأينا نتاجه الأدبي في كتابة الأرجوزة وفن الترسل...إلخ.

ويبرز مفهومه للأدب الإسلامي من خلال مقولته المكتوبة على ظهر الكتاب حيث يقول: «أيها القارئ الكريم، لا شك أنك تدرك مدى احتياج من تقل تجربته وتضيق آفاق خبرته بأحوال الحياة، إلى من يأخذ بيده ويهديه إلى سبيل الرشاد، لأنه

يعيش في مجتمع لا تكتمل صفاته، ولا تتجلى فضائله إلا إذا تبلورت فيه الآراء وتضافرت فيه الجهود وتعانقت المواهب، وهو كفرد لا يستطيع أبدا أن يحقق بمفرده كل ما يصبو إليه ويتمناه وإن قل، مهما أوتي من ذكاء وقوة وقد يتوفر لديه ما يرضيه من الأمور المادية كالمال والمتاع، لكنها دائما تفتقر إلى شيء غير المادة لصيانتها مما عسى أن ينجم عنها من تدهور وفساد، وهل هو إلا ذلك الشعاع اللامع الذي ينبثق من تلك الأذهان الملهمة التي أرادها الله لإنارة البصائر المظلمة وفتح العقول المقفلة، رحمة منه وفضلا»[18].

فهذه المقدمة تبرز لنا الخلفية والأساس لمنهج الأديب الأدبي، فيخبر أن هذه الخواطر هي مساعدة للفرد المسلم في إرشاده لسبيل الخير والصلاح، مؤكدا أن لا سبيل لصلاح الفرد دون تكافل وتعاون من غيره، فهو لا يستغني عن غيره مهما بلغ من العلم، وهذه المعاني هي من أسس الرؤية الإسلامية للحياة والمجتمع.

كما تبرز تلك الرؤية في إهداء الكتاب حيث يقول: «إلى الذين يقدرون الأعمال، ولا يوفون بما تستحقه من ثناء وتشجيع إلى الذين تهزهم الكلمة الصادقة والنصيحة الأمينة من أي مصدر كانت.. إلى الذين لا تصرفهم المادة العفنة عما يزكي نفوسهم ويصقل مداركهم إلى هؤلاء جميعا أهدي كتابي هذا...»[19].

فمقومات الفرد والمجتمع المسلم هي العمل والصدق والنصيحة والأمانة والعلم التي أشار إليها الكاتب في إهدائه حيث أشار إلى محوري الخير والشر، محور العلم والجهل ... إلخ.

<u>المطلب الأول</u>: <u>الدراسة الموضوعية</u>

الأدب الإسلامي معين لا ينضب، تعددت مصادره، فتعددت -بناء على ذلك- موضوعاته، وبقدر ما اتسع مفهوم الأدب الإسلامي، اتسعت مواضيعه فكانت معبرة عن مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وإذا كان الإسلام عقيدة وعبادة ومنهج حياة

متكاملا، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وأخلاقيا، فإن النتاج الشعري الذي دار في فلك الإسلام كان أيضا – يمس جوانب الحياة الإنسانية المختلفة.

ويمكننا أن نجمل أهم الموضوعات التي عالجها فن الخاطرة عند الأديب "إبراهيم بوحميدة" في هذا الاتجاه الإسلامي فيما يلي:

أولا: العقيدة الإسلامية

جوهر العقيدة الإسلامية يبرز في سلامة أقوال الإنسان وأفعاله، وخلوصها من كل إشراك وزيغ، وقد كانت هذه العقيدة الأساس المتين التي انطلق منها الأديب في كتابة خواطره، فأغلب خواطره تنطلق في تأسيس أفكارها ومحاورها من فهم صحيح للعقيدة الإسلامية ولوازم الانتماء إليها والتماهي فيها حيث يقول في خاطرة (الضمير الإنساني): «إن للضمير أسبابا ترجع إلى أمور عديدة، هي العقيدة ... نقصد بها ذلك الإيمان القوي الذي يغمر قلب الإنسان المتدين والذي يجعل منه شخصا كاملا يعرف ما له وما عليه، ولا يسعى مطلقا إلى ما يجر له الندم»[20]، كما نجد الخاطرة المعنونة بـ: (الدين والمجتمع)، حيث يقول: «كل هذه الأديان المزعومة لا يستمد منها إعداد المجتمع خلقيا، بحيث تتوفر فيه كل عوامل المجادة والنبل إن الإسلام وحده كفيل بذلك، إنه دين محمد (ص)، وحسبنا منه أنه دين مبادئ ومثل عليا..»[21].

ثانيا: الوعظ والأخلاق والتربية

كان لموضوع الوعظ وقيمة الأخلاق نصيب الأسد في خواطر الأديب "إبراهيم بوحميدة" فأغلب وجل خواطره تقوم على الوعظ والإرشاد والإشادة بقيمة الأخلاق الحسنة، وبيان عاقبة سوء الخلق، فلا تخلو خاطرة من بيان ذلك مستعملا كل ما يساعده في إيصال رسالته من وعظ وقصص وغيرها، فأول خاطرة كانت معنونة بـ (الإنسان والأخلاق)، فلعل سر تقديم هذه الخاطرة على غيرها لما يراه الأديب من أن حسن الخلق يأتي في أولى المراتب بعد سلامة العقيدة، حيث يعرف الأخلاق بقوله: «إن الأخلاق عبارة عن مجموعة من الصفات التي يتصف بها المرء بأسباب أو

بأخرى، وتنقسم الأخلاق إلى نوعين: أخلاق حسنة وأخلاق سيئة، وهما ضدان لا يجتمعان»[22]، كما وجدنا ما يتصل بعنوان الأخلاق عناوين خواطر تنتمي لهذا الحقل من ذلك: (آثار المعاملة، سر الاعتراف بالجميل، فضل الأمانة، انتقاء الأصدقاء..إلخ)، وكل هذه الفضائل إنما يرى الأديب أنها ترسخ عن طريق التربية والتعليم فإن لم تتبناها الأنظمة والمجتمع والأسرة فلا قيمة للحديث عنها، ويضرب لذلك عديد الأمثلة والحكايات الواقعية والقصص، ويؤكد على دور الوالدين في ترسيخ الخلق الحسن ونفي السيئ عن طريق القدوة، ويأتي المعلم في الدرجة الثانية بعد الوالدين في تربية النشء حسب رأي الأديب، فالمعلم إن لم يكن مربيا أولا فلا قيمة للعلم الذي يلقنه للطلاب، كما يجعل للأنظمة والدولة نصيبا من المسؤولية في ذلك، عن طريق إطلاق المبادرات والتحفيز والتشجيع، وتفعيل القوانين الصارمة لذلك.

<u>ثالثا</u>: <u>العلم والعمل والمجتمع والوطن</u>

لا يخفى على المرء ارتباط هذه المحاور ببعضها البعض وشدة ائتلافها، لذا فهي تتكرر كثيرا في عناوين وثنايا خواطر الأديب "إبراهيم بوحميدة"، فقوام كل مجتمع وأسس ازدهاره هي العلم والعمل بهذا العلم، وليس كل علم يسمو بالمجتمع، وإنما الأساس هو العلم الرباني قبل العلم المادي، حيث لا غنى للمجتمع عن كليهما، وهذه المعان تتردد كثيرا في خواطر الأديب، ما يؤكد همه وانشغاله بقضية مجتمعه وأمته الإسلامية، وسعيه لصلاحها ورقيها وازدهارها، ومن العناوين التي في هذا المجال نذكر: (العمل والمجتمع، العلم ومظاهره، حقيقة الحرية، الدين والمجتمع، مزايا العدل، علو الهمة)، ومن أقواله التي تدل على ذلك نذكر: «العمل أساس العمران، وبدونه تتقرض أركانه وكان ما لا يستحسن وقوعه ولا تحمد عقباه وأنه متى لقي الأدمغة المفكرة والقلوب الواعية والسواعد القوية مع الحزم الدائم والعزيمة الصارمة عم نفعه وعادت نتائجه بالخير والبركة وعلى قدر الأعمال يعتبر المرء وتعلو منزلته بين الناس»[23].

كما يقول في موضع آخر رابطا بين الوطنية والعمل: «والذي يتفهم معنى الوطنية وما تتطلبه من تضحيات جسام، لا ترضيه من عمره لحظة لا يشغلها تفكير بناء أو عمل مفيد والذي يعنيه من أمر مواطنيه كل شيء يجلب لهم الأمن والاطمئنان، يعمل ويود لو تكون له قوة ألف رجل، ليقدم لهم من نتائج عمله ما يسرهم ويحقق آمالهم، ولكن وا أسفاه، إن الدهر لا يجود إلا نادرا بمن تلاحظ عليهم مثل هذه الشيمة المحبذة، بل يضن حتى بالقليل منهم أحيانا فلا ترى بدا من الاعتقاد بأن الإخلاص أضحى ضربا من ضروب الخيال، أو أسطورة من أساطير الأولين»[24]، فننظر كيف أن الأديب يربط بين محاور العمل والعلم والوطنية وحسن الخلق في سبيل غاية واحدة موحدة ألا وهي صلاح الفرد والرقي بالمجتمع المسلم.

كما وجدت محاور أخرى فكرية فلسفية إنسانية، حيث تحدث الأديب في خواطره مواضيع مثل الشخصية والحرية والسعادة والصداقة، ولكنه يصبغ عليها دائما الصبغة الإسلامية، كل ذلك يدل على الاتجاه الإسلامي الذي رسمه الأديب لنفسه وانتهجه في كتاباته.

المطلب الثاني: الدراسة الفنية

تظهر عقلية الإنسان وفكره من لفظه وبيانه حيث تنعكس فيها أخلاقه وطبائعه، ومن هنا «فالأديب ذو التوجه الإسلامي يلتزم بإقامة صياغته الفنية على العفة في اختيار ألفاظه؛ لأن ألفاظ اللغة أي لغة لا تصلح بالضرورة لكل موقف، وفي كل حالة»[25]، وعلى ذلك «فالأديب ذو التوجه الإسلامي هو الذي يحرص على الكلمة الطيبة، بل يتوجه إليها فطريا في صياغته الأدبية، فلا مكان في أدبه للكلمة الخبيثة»[26]، وبناء على ذلك فهو يتخير من الأساليب ما يتناسب مع متلقيه في سمو وإبداع؛ ليحدث التأثير المطلوب.

وإذا كانت حرية الأديب تستلزم اختلاف البنيات التعبيرية والأساليب الفنية انطلاقا من اختلاف التفاعل الفني عند الكاتب لما يتطلبه الموضوع من طرق

توصيفية تبسط الموضوع وتنقل ماهيته إلى المتلقي، فهي ليست حرية مطلقة ولكنها «حرية محدودة بأطر فنية، وواقعية، واجتماعية، ودينية، وفطرية، لا مفر من الالتزام بها وعدم الخروج عليها»[27].

والمتأمل لخواطر "إبراهيم بوحميدة" يلاحظ أنه يتناول في معالجة موضوعاته الأساليب البيانية المختلفة مستجيبا في ذلك لما يتطلبه الموضوع، وشعوره تجاهه، وملتزما بالأطر الفنية، والإسلامية، والاجتماعية، والفطرية دون تكلّف أو اعتمال.

<u>أولا: الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث الشريف وأثر السلف والشعر والحكمة</u>

حيث تمثل هذه الثلاثية هرم خواطره، فلا تكاد تخلوا خاطرة من الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بيد أن الاستشهاد من الحديث النبوي أكثر ترددا في خواطره فلا تخلوا خاطرة منه بل أكثر من ذلك أن نجد في الخاطرة أكثر من حديث نبوي، وفي هذا دلالة على اتخاذ الأديب من المنهج النبوي في الوعظ والإرشاد والإصلاح والتربية أسوة له.

فغالبا ما يورد الآية القرآنية ويليها الحديث النبوي، حيث يقول في خاطرة (الأخوة ومتطلباتها): «وفي هذه الحالة المشرفة توثق أواصر الأخوة بينهم وبين من يعاشرهم أو يجاورهم، ويحق عليهم جميعا قول الله جل شأنه وتسامت حكمته: <<إنما المؤمنون إخوة>> وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: <<مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الأعضاء بالسهر والحمى>>»[28].

وما يلاحظ على استشهادات الأديب "إبراهيم بوحميدة" القرآنية والحديثية أنها من النصوص المتداولة والمألوفة بالنسبة للمتلقي، ويعود ذلك ربما لكونه كان معلما وأستاذا، وسلوكه مسار الوضوح والسهولة والابتعاد عن التعقيد والتشدق مسلكا تعليميا بامتياز، فهي استشهادات قريبة من فهم ووعي النشء والقارئ البسيط، لأن موضوعاتها تدور في الغالب حول الوعظ والإرشاد والإصلاح.

ومن نماذج استشهاده بالشعر العربي قوله في خاطرة (الغنى ومقاصده): «كما أن الإنسان إذا علم أن له عقلا هو من أكبر نعم الله عليه، لا يرضى بعقله بديلا ... والمال على حبه يُصرف بلا حساب، إذا أصاب الجسم أقل ضرر، وأن أبخل بخيل يهون لديه المال في سبيل صحته الغالية.

إذن لماذا نشكو الفقر وقد * رزقنا الله الصحة والعافية**

إن القليل من المال، مع حسن التصرف، كفيل بإسعاد المرء وراحته، وما في الزيادة إلا اشتغال البال وكثرة المشاكل ولربما كانت شبيهة بالفقر إن لم تكن فقرا صريحا، كما قال الشاعر العربي:

غنى المال ما يكفيك من شد خلّة * فإن زاد شيئا عاد ذاك الغنى فقرا»**[29].

ونلاحظ على هذين الشاهدين الشعريين أن الشاعر يؤثر السهولة والبساطة فالبيت الأول كأنه نثر من عادية ألفاظه، ونلحظ أيضا إيثار الشاعر المنطق والعقل العلمي[30] حتى في شواهده وهو ما يبرز في البيت الثاني باستعمال أسلوب الشرط، والملاحظ أيضا على البيتين وكثير من الأبيات الواردة في الخواطر أن الأديب لا ينسبها لأصحابها وهو ما يدل على اعتماده على حفظه وذاكرته في التأليف والكتابة لا على الاقتباس من الكتب وأن هذه الخواطر هي عصارة فكره.

وما يعضد الرؤية والاتجاه الإسلامي في أدب "إبراهيم بوحميدة" استشهاده بأقوال الصحابة الكرام والسلف الصالح، وهي كثيرة تأتي غالبا بعد الاستشهاد بالمصدرين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن ذلك قوله في خاطرة (دواعي السعادة!) وهو يضرب مثال لنموذجين من الرجال أحدهم فقيرا والآخر غنيا يشكو المرض: «لا يرى سعادته إلا في الغنى وما عداه لا طائل من ورائه، وإذا نال الفقر منه هذا المنال من المقت، فقد قال عنه "الإمام علي" قديما: <<لو كان الفقر رجلا لقتلته>>»[31].

ثانيا: أسلوب الحكي (القصّ)

كانت ولا تزال القصة والحكاية الفن الرائج منذ القدم في جل الميثيولوجيات والثقافات باعتبارها مسلكا لتأدية أغراض عديدة في قالب فني واحد، وهي من الأساليب التي تعتمد في الأدب الإسلامي، كونها أسلوب وُجِدَ في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف لأجل الموعظة والاعتبار، وهي أسلوب تعليمي مبطن بالإشارات التربوية والخلقية والدينية، لذا ليس من الغريب أن تتواتر في خواطر الأديب "إبراهيم بوحميدة" الذي سعى من خلالها خواطره للإرشاد والتوجيه، فلا تكاد تخلو خاطرة من هذا الفن، والتي تتنوع بحسب مصادرها وطولها وقصرها، فهو يستقي جل قصصه وحكاياته من واقعه المعاش ومن حوادث عايشها في الماضي، كونه عاش حياة ثرية بالنشاط والتنقل بين العاصمة وغرداية، فهي حكايات من واقع عمله كأستاذ تدور غالبا بين الأستاذ وتلاميذه من النشء أو بين الأستاذ وزملائه أو بين الأستاذ وبقية أفراد مجتمعه ونورد مثالا لذلك: «يحكى أن أستاذا لاحظ على تلميذ له نوعا من الانحراف الخلقي مع أن له أبا من أحسن الرجال وأفضلهم. فاحتار في أمره، وجعل يبحث عن سبب هذا الانحراف، وما هي إلا بضعة أيام حتى تبين أن للتلميذ أما تحنو عليه إلى حد أنها لا تعاكسه في شيء يريده، ولا ترضى من أحد أن يغضبه ولو كان أباه وهكذا أضحى الأب المسكين بين نارين، نار المعاملة السيئة إن رام إصلاح ولده، ونار الغيظ إذا شاهد أولاده يفسدون إن يغدون ضحايا الجهل والأنانية والعناد»[32]، ومصدر آخر لحكاياته أو الذاكرة التراثية الشعبية حيث تشهد حكاياته على غنى هذه الثروة في فكر الشيخ[33]، بالإضافة إلى القصص المستلهمة من القرآن الكريم ومن السيرة النبوية.

ثالثا: المحسنات البديعية والبيانية

الترصيف بالمحسنات البديعية من سمات الخاطرة في العصر الحديث، فيراها "عز الدين إسماعيل" ذات طابع غنائي لذا تُعنى بجمالية اللفظ إلى جانب فرادة المعنى، كونها خواطر تنبع من قلب صاحبها ومن مكنوناته، وتتواتر هذه المحسنات في أشكال متنوعة وأبرزها إطلاقا:

1_ **الطباق والمقابلة:** فالأديب يكثر منها بصفة ملفتة، مثل: (حسنة # سيئة، الخير # الشر، الغنى # الفقر، الصحة # المرض، النزاهة # الانحياز، العدل # الظلم)، (طيبة حميدة # دنيئة مقيتة)، والمقابلة مثل: (فإن شاءت أصلحته فيصبح فتى صالحا مفيدا # وإن شاءت أفسدته فلن ترى منه إلا شريرا)، على أن الطباق يتواتر أكثر من المقابلة للابتعاد عن التكلف، وولع الأديب بهذه الآلية لأنها تسعفه في إيصال أفكاره وتقريب المعنى من المتلقي، والملاحظ لهذه الثنائيات المتناقضة أنها تدور حول محاور موضوعية كبرى يعرف بها الأدب الإسلامي في فنونه المختلفة من شعر ونثر، مثل: الخير والشر، العدل والظلم...إلخ.

2_ **السجع:** يرد هذا الفن في خواطر الأديب لكنها تقل في الكثرة عن الطباق والمقابلة، وهي من آثار النبرة الخطابية التي تبرز في الأدب التقليدي الحديث، مثل قوله: «لاسيما إذا كان في ظروفه المناسبة أو في مناسبته المواتية، حيث يجد له آذانا صاغية وقلوبا واعية»[34].

3_ **التشبيه:** والتصوير من أبرز ما يميز الأدب بكل فنونه، وتنوعت أنماطه في خواطر الأديب بين التشبيه العادي والتشبيه البليغ والاستعارات، وهي أداته في تقريب المعنى من القارئ وإثارة عاطفته الإيمانية والفكرية، ولا يتسع المقام لإيراد كل الأمثلة، فنكتفي بقوله: «لقد كتب الكثير عن الأخلاق، ولكم كسرت أقلام من أجلها»[35].

الخاتمة:

عاش الأديب "إبراهيم بوحميدة" حياة خصبة عامرة بالتجارب، فامتزجت في ذاته وشكلت أدبا مميزا، أتقنه بحكمته، فرأينا فيه متعة الأدب وجمال الحياة القويمة على الهدي المستقيم، بفكر نير واطلاع شاسع وحس متيقظ، استوعب الماضي الإسلامي بمبادئه الصحيحة والحاضر بثقافته وتياراته المختلفة، فكان أن أنتج أدبا جمع بين الأصالة والمعاصرة، يستضيء به رواد الإصلاح والإرشاد في الماضي

والحاضر، وقد حاول البحث الكشف عن بعض ملامح الاتجاه الإسلامي في أدبه؛ فن الخاطرة على التحديد، وخرج بالنتائج الآتية:

- كشف البحث عن شخصية هذا الأديب الذي حمل هم أمته وصلاحها، فظهر أن حياته كانت مليئة بالتجارب الإنسانية التي صقلت تجربته الفكرية والأدبية، حيث تنقل بين الأماكن والمهام والأعمال، ما وسع أفق مداركه ونظرته الثاقبة في شؤون المجتمع وسبل الرقي به، وقد ظهرت نتيجة ذلك في خواطره التي كانت غنية بالحكمة والنادرة والرأي المعتدل والمنهج المستقيم.
- الأدب الإسلامي أدب يولي للفن والجمال والفكرة قدرا متساويا من الاهتمام والعناية، فلا فن جميل دون رسالة هادفة، ولا رسالة هادفة دون وضعها في قالب فني، يجعل من القارئ مقبلا عليها.
- رأينا في خواطر "بوحميدة" روحا إسلامية متقدة، بغزارة توجيهات ولمحات إيمانية، تبرز في كلماته وصوره ومعانيه، ومدارسته الواعية للواقع في المجتمع المسلم الجزائري، أضفت حركية وحياة في سبيل بناء الهرم القيمي، وتصحيح الفكر، وتقويم السلوك، والإحساس بالجمال، ليكون ذلك ردا على من ينفي جمالية الأدب الإسلامي وشبهة خلوه من جمال الشكل والمضمون.
- تجلى التزام الأديب "بوحميدة" الإسلامي في مصادر تناصه واقتباساته التي كان للمصدرين –القرآن الكريم والحديث الشريف– الجانب الأكبر فيها، كما برز في أسلوبه وألفاظه واعتدال رؤيته حيث دارت مواضيعه على محاور كبرى تتواتر في الأدب الإسلامي وعلى ثنائيات هي من أخص خصائصه، ففي خواطره نستشف رؤيته الإسلامي الصافية والشاملة التي لا تقبل الانقسام أو التنازل.

- تتسم أدبية الخواطر عنده بأسلوب متين، فما إن يوجه اهتمامه بموضوع مهما كان بسيطا، حتى يرسم لنا مساراته الصحيحة والمعاكسة ويخرج برؤية شاملة لها تأثير على القارئ فكرا وفنا.
- أحسن الأديب في خواطره توظيف معارفه الثقافية والدينية، وتجاربه الحياتية، وطاقاته الإيمانية والنفسية في إبراز جمال العيش في ظلال الإسلام الصحيح، وكمال منهجه، وعظمة تاريخه، وثراء مصادره.

اتجاه الأديب "إبراهيم بوحميدة" الإسلامي في أدبه كان استجابة لعواطفه الصادقة ولذاته الممتلئة بعظمة الإسلام، وإحساسه العميق بقيمه، وكان تلبية لحاجة مجتمعه إلى تثبيت القيم وبناء صرحها، وتنمية الوعي الإسلامي وارتقائه، لأجل الصمود والثبات في وجه حملات التغريب الشرسة، والحوادث التي زلزلت كيان وثوابت الأمة الإسلامية، فأمتنا الإسلامية في العصر الحاضر أحوج ما تحتاج لمثل هذا العلامة الذي سخر قلمه وفكره للإصلاح ما استطاع.

الحواشي:

[1] منقول عن صفحة فيسبوك الأديب بوحميدة إبراهيم:

https://www.facebook.com/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A8%D8%A8%D9%88%D8%AD%D9%85%D9%8A%D8%AF%D8%A9%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85-807713242672806/

[2] نفسه.

[3] Fettouma Attouchi, En toutes Lettres Ibrahim Bouhamida L'ecriture Cette Necessite, Journal L'horizon, 1988.

[4] صفحة فيسبوك الأديب بوحميدة إبراهيم.

[5] Fettouma Attouchi, En toutes Lettres Ibrahim Bouhamida L'ecriture Cette Necessite, Journal L'horizon, 1988.

[6] موجودة على موقع جوجل درايف:

https://drive.google.com/drive/folders/1KVRpoRPmMF2zxR5wzHCPkwc_-w8zHrck

[7] موجودة على موقع جوجل درايف:

https://drive.google.com/drive/folders/1SIvNnktrIq2t6BEcS0wE1yiiLgLO_HFZ

[8] الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (وجه)، دار الفكر العربي، بيروت، دط، 1988م.

[9] آل عمران، الآية 20.

[10] جزء من حديث قصة جبريل –عليه السلام– الطويل الشهير في سؤاله للنبي –ﷺ– عن الإسلام والإيمان والإحسان، وعلامات الساعة، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم وهو المسند الصحيح، مج1، تح: دار التأصيل، دار الحديث النبوي، ط1، 2014، ص353.

[11] آل عمران، الآية 19.

[12] الشعراء، الآيات 224-227.

[13] ينظر: عدنان رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط2، 1407هـ-1987م، ص24.

[14] نجيب الكيلاني، الإسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1985، ص69.

[15] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003، مادة (خطر)، ص 100.

[16] عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه (دراسة ونقد)، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ط2013، ص168.

[17] المرجع السابق، ص168.

[18] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، مؤسسة الضحى، دط، 1999، ص120.

[19] نفسه ص4.

[20] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، ص13-14.

[21] نفسه، ص78.

[22] نفسه، ص7-8.

[23] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، ص30.

[24] نفسه، ص27.

[25] إبراهيم عوضين، في النقد الأدبي الإسلامي، مطبعة الشناوي، دط، 1993م، ص198.

[26] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، ص198.

[27] إبراهيم عوضين، في الأدب العربي المعاصر، مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، ط2، 1997م، ص206.

[28] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، ص59.

[29] إبراهيم أبو حميدة، خواطر، ص66.

[30] وما يعضد هذا الأسلوب في خواطره آلية ضرب المثال للتوضيح، مثلما نجد في ص8 من الكتاب.

[31] نفسه، ص106.

[32] نفسه، ص12.

[33] ينظر إلى خاطرة الضمير الإنساني وحكاية الفتى الأمين الذي عمل عند التاجر، ص14.

[34] نفسه، ص7.

[35] نفسه، الصفحة نفسها.

مدينة القدس واستراتيجية الرد بالكتابة في الرواية العربية المعاصرة

(مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد" لعلي البدر أنموذجا)

أ/نورالدين جويني

قسم اللغة العربية واللغات الرقية الجزائر02

Nourddinedj66@gmail.com

Summary

Ali Al-Bader's novel "The Lamps of Jerusalem: A Novel on Edward Said" was a model in which we can show the transformation of Jerusalem and its concept within the narrative text, but how the narrative contributes to the reconstruction of the urban geography that colonialism has turned into its own province. How successful is Ali al-Badr in exploiting post-colonialist narratives in the narrative? How did Edward Said's case turn into an icon of narrative, in which the narrator reconstructs the urban geography of Jerusalem?

Keywords: Al-Quds. Edward Said. post Colonialism. Response in Writing

Resume

Le roman d'Ali Al-Bader "Les lampes de Jérusalem: un roman d'Edward Said" était un modèle dans lequel nous pouvons montrer la transformation de Jérusalem et son concept dans le texte narratif, mais comment le récit contribue à la reconstruction de la géographie urbaine que le colonialisme a transformée en sa propre province. Dans quelle mesure Ali al-Badr a-t-il réussi à exploiter les récits postcoloniaux dans le récit? Comment le cas d'Edward Said s'est-il transformé en une icône du récit, dans laquelle le narrateur reconstruit la géographie urbaine de Jérusalem?

Mots-clés: Jérusalem, Edward Said, Postcolonialisme, Réponse écrite

الملخص:

شكلت محاولة علي البدر في روايته "**مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد**" نموذجا يمكن أن نبين من خلاله تحول مدينة القدس ومفهومها داخل النص الروائي، بل كيف يساهم السرد في إعادة بناء الجغرافيا المدينية التي حولها الاستعمار إلى مقاطعة خاصة به. فما مدى نجاح علي البدر في استغلال مقولات مابعد الكولونيالية داخل السرد؟ وكيف تحولت قضية إدوارد سعيد إلى أيقونة سردية يعيد من خلالها السارد بناء الجغرافيا المدينية للقدس؟

كلمات مفتاحية: القدس، إدوارد سعيد، مابعد الكولونيالية، الرد بالكتابة

01- الرواية والمدينة: وجهان لعملة واحدة

يعد حضور المدينة في الرواية العربية المعاصرةمن بين المواضيع المهمة التي يعالجها الدارسون في وقتنا الراهن، فالرواية وليدة "**عصر مديني بامتياز**" أو كما قال هيجل "**الرواية ملحمة برجوازية كبرى**"،كإشارة إلى تلك الطبقة التي حملت في طياتها المدينة كمركز لصناعة التاريخ، فهو يرى «أن الرواية هي البديل الفني الذي حل مكان الملحمة، ذلك أن الرواية تنطوي على الخصائص الجمالية العامة للقصة الملحمية الكبيرة من جهة، وتتأثر بكل التعديلات التي جاء بها العصر البرجوازي الذي هو من طبيعة أخرى مخالفة من جهة ثانية»[1]، فقد كانت الرواية في تلك الفترة تعكس، وتصور حياة الانسان البرجوازي الذي عاش واقعا يختلف في ملامحه الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الجغرافية عن الواقع الذي عاشه الانسان الإقطاعي.

وبهذا كانت ملامح الواقع الجديد مبنية على مجموعة من القيم تتنافى مع ما كان سائدا في العصر الإقطاعي، ونتج عنه ظهور قيم جديدة ترتبط في مضامينها بالمدينة التي استطاعت أن تحتضن التغيرات التي صحبت الفنون النثرية في تلك الفترة(من الملحمة إلى الرواية)، فالرواية الحديثة كما يخبرنا لوكاش في كتابة "**نظرية الرواية وتطورها**" ولدت «بمضامينها، من الصراعات الأيديولوجية للبرجوازية الصاعدة على أنقاض الإقطاعية المنهارة»[2]. وبهذا حلت المدينة بقيمها الجديدة المتمثلة في اقتصاد السوق وتمركز رأسمال، والشركات التجارية الكبرى محل المدينة القديمة أو البادية كما يقال في ثقافتنا.

ومع بروز هذا النوع من التحولات، وجدت الرواية –خصوصا خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرون– نفسها متربعة على عرش الأجناس الأدبية، فقد منحتها المدينة بعدا جديدا تلاءم مع ما تصبو إليه الرواية من **تنوع**(تعدد أصوات الشخصيات) و**تركيب**، فالزمان مثلا لم يعد زمانا واحدا، بل أصبح زمنا مركبا، وينطبق الحال كذلك على المكان الذي احتفت به الرواية المعاصرة كثيرا، وجعلته فضاء تتقاطع فيه مجموعة من القيم المتضاربة، فالأمكنة الروائية «متعددة كتعدد أمكنة المدينة، ولا توجد رواية من غير تنوع في الشخصيات وأنماط السلوك، والمسارات المتغايرة للشخصيات، على غرار ما يعيشه سكان المدينة، بالإضافة إلى ما في الرواية وفي المدينة من تنوع لغوي، مع قدرة الرواية على ابتلاع أجناس ثقافية أخرى، كالمدينة التي تستوعب كل من هب ودب»[3].

وبهذا فرضت المدينة نفسها داخل الرواية المعاصرة بوصفها المكان الذي يجسد الجماليات الروائية، وبوصفها المكان الذي أصبحت تتبلور فيه تجارب جديدة(الحداثة وما بعدها)، فقد أصبحت مع التطور التكنولوجي الرهيب مركزا أو رحما تتولد فيه مختلف الفنون التي اقترنت ولادتها بالمدينة.

وعلى الصعيد العربي يكاد يجمع مختلف النقاد أن الرواية العربية في بدايتها لم تكن كنظيرتها الأوربية التي تميزت بطابعها المديني، بل إن الرواية العربية التي تأخر ظهورها مقارنة بالرواية الغربية، ارتبطت في مضامينها بالريف والبادية، وهذا طبيعي جدا على قول عبد الله العروي في كتابه "**الأيديولوجيا العربية المعاصرة**"

باعتبار «أن المجال الذي يستحق أن يكون ركيزة الرواية عندنا غير موجود داخل حدودنا، إذ لا نملك سوى الضواحي، فهل يحق لنا أن نوظف شكلا صالحا للمركز لنصف به الضاحية؟؟»[4].

ولكن هذا لا ينفي أن الرواية العربية المعاصرة لم ترتبط بالمدينة، فقد أثمر الاستعمار أثناء حملته الشرسة نوعا من الاحتكاك الثقافي الذي حمل في طياته الانفتاح اللامشروط لمختلف ثقافات الدول المستعمَرة على الثقافة الأوروبية، وهو في طبيعته انفتاح هدفه السيطرة والهيمنة وليس التحضر كما زعم الاستدمار.

وشكلت حملة نابليون بونابرت سنة 1789م على مصر أبرز نموذج لهذا الانفتاح، خصوصا في جانبه المادي، كونه حمل أبرز وسيلة ساعدت على انتشار الرواية، بل جعلتها تهيمن على باقي الأجناس الأدبية وهي الطابعة، التي ربطها مختلف الدارسين كأحد أبرز إفرازات المدينة في طابعها الحداثي/الرأسمالي، فقد كانت المطبعة على حد قول سامي سليمان أحمد **في كتابه "التمثل الثقافي وتلقي الأنواع الأدبية الحديثة"** «مؤسسة ثقافية ذات أدوار بالغة الأهمية في حركة صناعة الحداثة والتحديث في الثقافة العربية في القرن التاسع عشر؛ لأنها كانت الأداة الوحيدة التي تولت نشر الصحف والمجلات والكتب التعليمية(...) وبذلك كانت المطبعة وسيلة من وسائل تحقيق النهضة ببعديها الإحياء والتمدن»[5].

وقد اعتبرت روايات نجيب محفوظ من بين الروايات التي شكلت فيها المدينة مركزا لأحداثها(القاهرة الجديدة، الثلاثية...وغيرها)، فمع أن الشخصيات التي جسدها نجيب محفوظ داخل رواياته هي شخصيات ريفية، لكن المكان الذي تدور فيه الأحداث هو القاهرة، الاسكندرية...، وغيرها من المدن المصرية، فالتركيز على المكان والشوارع والأحياء يبدو جليا في روايات هذا الأديب، ولن نستغرب من هذا التركيز لأن روايات نجيب محفوظ تنتمي لتيار الوعي الذي يذوب فيه الزمان داخل أزمنة متعددة.

ولهذا نجد الروائي المعاصر يتغنى كثيرا بالمدينة، ويصور مختلف العلاقات التي أصبحت تميز السلوك البشري داخل أصوار المدينة، «فمن التغني بعالم المدينة إلى نجدان الهرب منه، ومن الاستسلام لغوايته إلى التعبير عن رفضه، ومن النظر إليه على أنه سبيل الرقي والتحضر إلى تأكيد أنه تكريس لاغتراب الإنسان ولانفصاله عن الطبيعة»[6]، كلها صور للمدينة التي تحضر داخل السرديات العربية، ومن الملاحظ والجدير بالذكر أن الروائيين العرب لم يكتفوا فقط بالمدن التي ينتمون إليها، بل حاولوا الإحاطة ببعض المدن التي صنعت تاريخا عظيما في الزمن الغابر، من بينها بغداد، وعلى وجه القلة دمشق، وكذلك مدينة الوجع والألم فلسطين بمختلف مدنها وخصوصا القدس.

02- القدس في الرواية العربية المعاصرة:

شغلت القضية الفلسطينية حيزا كبيرا في مختلف المناقشات التي جرت حيثياتها بين العرب والغرب، سواء على الصعيد السياسي أو الأدبي وفي مختلف المجالات في عصرنا الحديث، فما أصاب فلسطين وعلى وجه الخصوص القدس سنة 1948م لفت الأنظار إليها كأحد أبرز القضايا التي يستعصي حلها، إنها كما يخبرنا الأديب الفلسطيني جبرا إبراهيم جبرا في مقالته "**القدس: الزمان المجسد**" ليست مجرد مكان اغتصبه اليهودي، «وإنما هي زمان أيضا، فهي لا يمكن أن ترى بوضوح ضمن نطاقها الجغرافي المحدود وحسب لأنها حينئذ، لن تفهم، إنها يجب أن ترى من منظورها التاريخي، وترى كأن التاريخ –تاريخ أربعة آلاف سنة– اجتمع في لحظة واحدة(...) لقد كانت دوما مدينة الحلم والتوق وتطلع النفس البشرية إلى الله»[7]. فصحيح أن المكان هو مسرح الجريمة الذي حدث ويحدث فيه الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي، لكن الزمان بالنسبة للأديب وخصوصا الروائي هو اللحظة التي يُحسم فيها النقاش، لأنه «يعتمد على الزمان، ويستند عليه في خلق فضاءه وصوره»[8].

ولهذا رأى بعض الأدباء ومنهم علي البدر أن الحل الأمثل لهذا الصراع –وهو في هذا يمشي على خطى رواد النظرية ما بعد الكولونيالية– هو إعادة فلسطين عن طريق الرد بالكتابة، لأن اليهودي صنع تاريخه وفبركه عن طريق الكتابة.

ولعل أبرز الروائيين الذين خصصوا رواياتهم للحديث عن القدس وفلسطين، هم من أصول فلسطينية، وهذا طبيعي جدا لأن الفلسطيني وحده من يعلم عمق جرحه، وهو من عايش و أدرك عمق قضيته، التي صورها بعض الروائيين العرب على أساس أنها صراع سياسي/قومي، في حين يراها الفلسطيني أكبر من ذلك بكثير لأنها قضية شعب شُرد وطرد من وطنه الأصلي، وأصبح المنفى والشتات الذي يعد السمة الأساسية لليهودي علامة للشعب الفلسطيني، فقد عكف الروائيون الفلسطينيون «على رسم خريطة أرضهم بالأحداث والرجال وملامح الطبيعة الثابتة حتى الشجرة والتل والنبع والتربة، والنباتات الحراجية ما بين أقصى الشمال، مرج ابن عامر وما حوله إلى أقصى الجنوب. غزة ورفح(...)قد تحتل القدس مكانا، ولكن نابلس وأريحا وغيرها قد أخذت أيضا مكانها»[9].

وفي مقدمة هؤلاء نجد روايات جبرا إبراهيم جبرا التي تصدرت بعناوينها المشهد الأدبي الفلسطيني، ومن بين هذه الروايات، رواية "**السفينة**" و"**البحث عن وليد مسعود**" و "**صيادون في شارع ضيق**" وغيرها من الروايات والمقالات التي خصصها جبرا ابراهيم جبرا لقضية بلده، وعلى سبيل المثال مقالته "**القدس: الزمان المجسد**" التي يحاول من خلالها هذا الأديب استعادة تاريخ مدينة "الصخرة" كما يسميها أو القدس ويروي ذاكرتها المليئة بالدماء والمؤامرات، كما يركز أيضا على الجانب الحضاري الذي ميز هذه المدينة «ما يجب أن

يقوله المرء عن القدس هو أنها عربية، عريقة في عروبتها، رغم أن الصهاينة احتلوا نصفها الجديد، فنصفها الجديد المحتل عربي عروبة نصفها القديم، وعروبة بقية فلسطين المحتلة»[10].

كما شكلت روايات كل من غسان كنفاني "**عائد إلى حيفا**" و "**ما تبقى لكم**"، وروايات محمود شاهين "**الأرض الحرام**" و"**الأرض المغتصبة**"، وكذلك روايات سحر خليفة "**صورة أيقونة عهد قديم**" و"**الوريث**"، وغيرهم من قائمة الروايات الفلسطينية الطويلة التي كتبت من المنفى، فضاء جسد حق الفلسطيني في العودة، وهو شعور أصبح يرتبط بالذات الفلسطينية التي تسعى لاسترداد أرض وتاريخ وحضارة سلبها العدو الصهيوني بمختلف الوسائل المادية والرمزية(العنف الرمزي).

ولم تقف القضية عند الأدباء الفلسطينيين فقط، بل شهد السرد العربي ظهور مجموعة من الروائيين عالجوا هذه القضية التي أصبحت قضية العرب، إما من منظور سياسي أو من منظور قومي ومنهم من عالجها من منظور عقائدي. وقد شكلت محاولة علي البدر في روايته "**مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد**" نموذجا يمكن أن نبين من خلاله تحول مدينة القدس ومفهومها داخل النص الروائي، بل كيف يساهم السرد في إعادة بناء الجغرافيا المدينية التي حولها الاستعمار إلى مقاطعة خاصة به.

فعلي البدر يحاول رسم تلك المدينة(القدس) التي تركها إدوارد سعيد منذ أكثر من 40 عاما، ويحاول في حوارية شبيهة بشخصيات نجيب محفوظ الروائية أن يعيد صورة القدس القديمة التي اندثرت وتحولت إلى وطن تاريخه تل أبيب وشهوده الحاخامات. وقبل الحديث عن صورة القدس في الفصول الثلاث التي خصصها علي البدر لأورشليم التي يرديها أن تحل محل ما يحدث الآن في فلسطين، سنحاول أن نقدم قراءة للعنوان وذلك بالاعتماد على مفهوم العتبات الذي أتى به جيرار جينات في كتابه "**عتبات**".

03- مصابيح أورشليم: قراءة في العنوان:

يعتبر جيرار جينات من أبرز النقاد الذين طوروا مفهوم "العتبات"، فما أتى به هذا الاخير من مفاهيم جديدة شكلت قفزة فكرية، طرحت في مجملها مصطلح "**المناص**" الذي يتحدد في «مجموع العلاقات التي يقيمها النص مع لا يمكن تسميته إلا بالنصوص الموازية كالعنوان وشبه العنوان، والعنوان الفردي والمقدمة والملحقات والتنبيهات والتمهيد»[11]، فهذه الحواشي لها أهمية كبرى في الولوج لعمق النص الأصلي، واستنطاق دلالاته الخفية، إننا بذلك كما يقول عبد الحق بلعابد «نكون قد جعلنا للنص أرجلا يمشي بها لجمهوره وقرائه قصد محاورتهم والتفاعل معهم»[12].

إن المتمعن في رواية "**مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد**" للروائي العراقي علي البدر يستنتج أن العتبة الأولى تحيلنا إلى مجموعة من القيم الثقافية والسياسية وحتى الأيديولوجية، فكلمة مصابيح تحيل إلى النور الذي يضيء كل ظلمة، ويزيل كل عتمة، وقد ارتبطت هنا باسم مدينة لها دلالات تاريخية وسياسية كبرى

وهي القدس، ولكنه يحتار هنا، اسم أورشليم، وأورشليم هي الاسم الذي أطلقه اليهود على القدس «يبوس كان اسمها، أورشليم صار فيما بعد، ثم إيليا كابتولونيا بعد ذلك، وهي ايليا وبيت المقدس والقدس أيضا»[13]، أما العنوان الفرعي فقد ارتبط بشخصية ثقافية فلسطينية أمريكية، عُرفت بالمقاومة وحرصها على التحدث باسم القضية الفلسطينية، فقد حاول علي البدر في روايته "**مصابيح أورشليم**" أن يعيد لنا تلك الشخصية السياسية التي اعتبرها الكثيرون صوت المثقف الذي استطاع أن يضع فلسطين على خارطة العالم.

فقد عُرف إدوارد سعيد بتجربته الثقافية التي فتحت مجالا جديدا طوره فيما بعد كلا من البنغالية جياتري سبيفاك والهندي هومي بابا وهو حقل "**الدراسات ما بعد الكولونيالية**"، والمعروف أن هذا المجال تتمحور أفكاره بالدرجة الأولى حول كيفية إعادة كتابة التاريخ بصيغة جديدة، وذلك من أجل كشف كما يقول حميد دباشي في كتابه "**ما بعد الاستشراق–المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب**–"« الحدود المصطنعة للكولونيالية».[14]

فهل بهذا يمكن أن نقول أن علي البدر حقق حلم إدوارد سعيد وحقق ما أراده قبل ذلك وايمي سيزر، ونغوكيواثينغو وغيرهم ممن كتبوا روايات أرادوا من خلالها كتابة التاريخ الذي زيفه المستعمر؟ خصوصا أن اليهودي استطاع أن يصنع تاريخا وفقا لرواية مفبركة ادعى فيها أن فلسطين هي أرض الميعاد التي لطالما حلم بها، هل إدوارد سعيد هو حقيقة رمز لفلسطين الضائعة؟

وهل حقيقة حَلُم إدوارد سعيد بأورشليم ولم يحلم بالقدس؟ لماذا استخدم الكاتب هنا الاسم الذي يطلقه الآن اليهود على القدس(هيكل سليمان)؟ ما السبب الذي جعله لا يختار اسما آخر من الأسماء التي أطلقت على القدس والتي ذكرناها سابقا؟ ما الداعي إلى الحلم ونحن نعلم جيدا أن القدس المحتلة هي أرض اغتصبها اليهود بناء على رواية مخترعة؟

هل الرد بالكتابة عن طريق مثل هذا النوع من الروايات يعيد حقيقة التاريخ الذي زيفه الاستعمار اليهودي؟ ألا يمكن أن نقول أن فلسطين في هذه الفترة بحاجة إلى العنف الفانوني(نسبة لفرانز فانون) الذي خبر ميدان الصراع والذي كان يصر على أن المثقف قبل أن يتكلم بعقله يجب أن يشارك بجسده، وليست بحاجة إلى التمثيل الثقافي؟ كلها أسئلة تفرض نفسها في العنوان الذي يلي هذه الاستفهامات.

04- الكتابة وبناء الجغرافيا المدينية للقدس في رواية مصابيح أورشليم:

إن الملاحظ في الآونة الأخيرة، خصوصا في ظل هيمنة سرديات السياسة الثقافية والتي تتصدرها خطابات مثقفي النظرية ما بعد الكولونيالية على الساحة الفكرية، هو تحول هؤلاء إلى واجهة ثقافية، يُتخذ من أفكارهم التحررية مجالا "**للرد بالكتابة**" داخل المنجز الروائي، فقد تمكن كل من فرانز فانون Frans fanon وإدوارد سعيد Edward Saïd وهومي باباHomiBhabah وغياتري سبيفاكGayatriSpivak من تحويل تلك النظرة السابقة التي كانت تسيطر على علاقات الأنا بالآخر.

وبما أن هذه الثنائية كانت ومازالت مجالا خصبا تتحدد من خلالها مآزق الهويات، فلا سبيل للمبدع والروائي العربي خصوصا، إلا الاستنجاد بهذه الظواهر الثقافية العابرة للحدود من أجل التخلص من معضلة التمثيل التي ميزت الخطابات الغربية. فما طرحه الروائيون العرب في فترة ما بعد الاستعمار لا تتوقف نقاطه عند إشكالية هيمنة الآخر، بل تتمحور بالدرجة الأولى حول كيفية إعادة كتابة التاريخ بصيغة جديدة ترتكز على الآليات التحليلية للنظرية ما بعد الكولونيالية.

ومن بين هذه النماذج، ما هو مقدم أمامنا في رواية "**مصابيح أورشليم**"، فبين الواقع والخيال رسم لنا الروائي العراقي علي البدر في روايته شخصية روائية، تستمد واقعيتها من التجربة الفكرية للناقد الفلسطيني إدوارد سعيد،« رواية عن إدوارد سعيد...لماذا رواية؟...قال: لأن إسرائيل نشأت من أسطورة أدبية...من فكرة رومانتيكية...نشأت من رواية...وبالتالي يجب إعادة كتابتها عن طريق الأدب أيضا...يجب تكذيبها عن طريق الرواية... الرواية هي أفضل حرب... طالما كل الحروب قد خسرت وفشلت لماذا لا نجرب الرواية...إدوارد سعيد كان أخطر حرب على إسرائيل، أخطر من كل الحروب الفاشلة التي خضناها.»[15] فتوظيف هذه الشخصيات الثقافية التي ساهمت في صنع التاريخ وكتابته، شكل أدبا جديدا يهدف إلى صناعة الوعي الذي غاب في المنجزات السردية السابقة.

تدور أحداث رواية "**مصابيح أورشليم**" في القدس، حيث يشكل كل من أيمن المقدسي وعلاء خليل والراوي، أطرافا يتحدد فيها موقف المثقفين العراقيين من الكتابات السياسية التي ينشرها إدوارد سعيد في كبريات المجلات الثقافية.

ويبدو أن الأحداث التي وقعت في تلك الفترة (حرب الخليج الأولى والثانية) كان لها تأثير كبير جدا على المثقفين العراقيين، فمنهم من وجد في إدوارد سعيد ضالته وهو ما حدث مع الراوي وأيمن مقدسي، ومنهم من وجده عثرة على التقدم والديمقراطية خصوصا بعد هجومه اللاذع على كنعان مكية وفؤاد عجمي.

ويمثل هذا الطرف داخل الرواية علاء خليل الناقم على اللغة العربية وثقافتها التي لا تنتج في رأيه سوى مجتمع ميؤوس منه« أميركا هي المنقذ، أميركا هي الثورة الجديدة في العالم، وبوش هو جيفارا العصر الجديد...، برنار لويس بطل المطالبة بديمقراطية الاسلام...، رتشارد برل، بول وولوفتس، كنعان مكية، فؤاد عجمي، قادة العبور إلى الضفة الأخرى، إنهم دعاة الوصفة الأخيرة للديمقراطية التي لا تخطئ»[16].

وبعد هذا التقرير الأولي الذي برر من خلاله الكاتب أسباب إقباله على كتابة رواية يعيد من خلالها رسم مدينة غيرت الكولونيالية كل شيء فيها، ينتقل إلى الحديث عن أورشليم التي لطالما حلم بها أيمن مقدسي "**إنها أورشليم يا آنطيميليا**"، ويبدو أن الخط السردي في هذا الفصل الذي تهيمن عليه التعددية الصوتية والحوار بين إدوارد سعيد ويائيلوايستر هو سرد بطيء نوعا ما، يحاول من خلاله علي البدر رسم تلك المدينة التي تركها

إدوارد سعيد منذ أكثر من 40 عاما، ويحاول في حوارية شبيهة بشخصيات نجيب محفوظ الروائية أن يعيد صورة القدس القديمة التي اندثرت وتحولت إلى وطن تاريخه تل أبيب وشهوده الحاخامات.

وتُجسد الجولة التي قام بها كل من يائيلوايستر (وهما بطلان من أبطال روايات إسرائيلية) رفقة إدوارد سعيد ذاك الاغتراب الذي يحس به المنفي عند عودته لأرض وطن غيرت الكولونياليةجغرافيته« إنها تجعل معالمها غريبة تماما عن ساكنها المحلي، ثم تغير تاريخها، أو تخترع تاريخا جديدا وتفبركه، إنها تسرد تاريخ الأمة طبقا لمصالحها ووجودها.»[17]

فالقدس أصبحت إسرائيل، وأصبحت غريبة عن ساكنها المحلي. ويزداد هذا الشرخ تعميقا عندما يلجأ الكاتب إلى الذاكرة، ويعيد ربط تلك المراحل المتداخلة الشيقة بين طفولة إدوارد سعيد وبين وصول الهاغانا وهم يحملون على ظهورهم بنادقهم(عويزاتهم بالعبرية وقد ذكرت في الرواية بهذه اللفظة) وزواداتهم إلى فلسطين أيام الانتداب البريطاني، ويدعون أنهم سائحون.

كما يقدم الكاتب أيضا في هذا الفصل معلومات ثرية، ووقائع جديدة عن فترة الانتداب، وبدء رحيل العرب، واستيطان اليهود في المدينة، ويستعين هنا بمفهوم التمثيل représentation الذي أتى به إدوارد سعيد بوصفة الآلية التي ساعدت الاستعمار على تبرير رسالته الاستعمارية، وهو ما أدى به في الأخير للسيطرة والهيمنة على الأراضي المستعمَرة، فالقدس كما جاء في الرواية «تعمد إلى إستعادة أفقها المفقود، ولا يمكن لها إستعادته إلا من خلال السرد والخيال»[18].

لكن صحيح أن التمثيل كما وضح إدوارد سعيد في كتابه "**الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**" كان له دور بارز في عملية صناعة جغرافيات متخيلة وهو ما شكل سلاحا في يد الاستعمار روى من خلاله سرديته المفبركة التي غيبت الحضور الفلسطيني/الشرقي« التأويل الصهيوني يقوم بتغييب الحضور الفلسطيني في المبنى السردي، قبل أن يجهز عليه عسكريا في الحرب.»[19]ومع ذلك فما يعيشه الفلسطينيون الآن، يتطلب أولا طرد الاستعمار اليهودي، والالتفات ثانيا إلى السرد الصهيوني، ومحاولة كتابة تاريخ فلسطين مجددا في اطار يقوم على نطاق واسع تتشكل من خلاله الهوية الفلسطينية، التي اعتبرها إدوارد سعيد **ضحية الضحية**.

أما الفصل الثالث من الرواية فقد عنونه الكاتب بـ: "**تخطيطات وأفكار ويوميات إنسكلوبيدية للكتابة**" احتوى على وثائق هامة وصور سياحية، وروايات وقصص مختلفة يهودية وعربية، حاول من خلالها السارد إثبات ما قام به في الفصل الثاني.

وهذه التخطيطات تعينه كما يبين على تعويض النقص الذي يفتقر إليه علي البدر، كونه لم يزر فلسطين على أرض الواقع، وتأتي هذه العملية في إطار يقوم على التناص بين ما هو تاريخي وما هو سردي جمالي. «ولعل هذا يكشف عن هدفه من تغيير العنوان ليكون أورشليم وليس القدس(...)فالكاتب يجعل هذه

الكتابة(السرد) تمّحي بسردية جديدة، وقدس جديدة، ترتسم لتمحو قدس الظلم والاحتلال، هذه القدس التي تحاول أن تنهض من جديد، لتمحو هذا الطرس للأبد(الطرس بمفهوم باختين)»[20].

ويمكن أن نقول أن هذه الطريقة أي محاولة إثبات ذاك التناص مع التاريخ داخل السرد الروائي، هي محاولة جديدة حاول من خلالها علي البدر صياغة سرد يخالف في بنائه السرد التقليدي.

وتبقى هذه الرواية في مجملها رواية نخبوية بامتياز، لا يستطيع القارئ العادي ذو الثقافة البسيطة أن يستوعب اللعبة السردية التي تقوم عليها الرواية، فالمتلقي لهذا النوع من الروايات لا بد أن يكون متسلحا بثقافة نظرية ما بعد الاستعمار التي تشتغل في جوهرها على الخطاب الهوياتي الذي شكلت مفاهيمه عمودا ارتكزت عليه رواية علي البدر، كما لا بد أن يكون محيطا بالأدب العبري وروافده النثرية والشعرية.

والمتمعن جيدا في هذه الرواية التي جعل علي البدر من شخصية إدوارد سعيد فيها شخصية تمثل دور المرشد السياحي داخل القدس، يستنتج أن إدوارد هنا حاضر بوصفه مشاهد على الأحداث التي غيرت الطبيعة الخرائطية للقدس فقط، ولا يخرج من هذه الأوصاف التي سيطرت على معظم أجزاء الرواية إلا بحقيقة تُقر أن إدوارد سعيد هو شخصية هشة غير قادرة على فهم ما يحدث داخل بلد هاجرها منذ أكثر من 40 عاما.

بالإضافة إلى ذلك يبدو أن طاقة إدوارد سعيد المناهضة للكولونيالية وآثارها السلبية على الشعوب المستعمرة داخل المقطوعات السردية التي يخصصها علي البدر للحديث عن إدوارد سعيد طاقة سلبية، لا تجسد حقيقة الوعي المقاوماتي الذي شكل الفكر المناهض لهذه الشخصية التي عُرف عنها داخل الأوساط الأكاديمية وخارجها، بالتزامها السياسي تجاه قضية بلده فلسطين، فإدوارد سعيد صُور على أساس أنه شخصية مثقفة«مضطهدة عاجزة، يمارس دورا سلبيا، فهو متفرج لا أكثر كما يعرضه السرد، وهو يرقب امرأة ترتدي الملابس الكولونيالية، حتى لا يظن القارئ أن الهدف من وجود شخصية إدوارد سعيد هي أنها مجرد وسيط لعرض المقطوعات السردية الوصفية الخاصة بالأمكنة الإسرائيلية.»[21]

لقد حاول علي البدر رسم مدينة في مخيلته، وذلك استعانة بوثائق تاريخية، معالمها مدينة الحلم التي أراد إدوارد سعيد وعاموس عوز في رواياته، أن تكون على أرض الواقع فلسطين والتي تبدو في الحاضر كما جاء في الرواية تائهة، مجردة من كلمة وطن الذي سُلبت شهوده، وتاريخه، وكل قضاياه «وقالت بعين باكية كل الناس لهم وطن يعيشون فيه، إلا نحن لنا وطن يعيش فينا»[22].

ولهذا لم يترك علي البدر شارعا إلا وتجول فيه، ولم يترك معلما إلا وتحدث عنه، فهو يبحث عن مدينة ضائعة تشبه دابلن التي تجول فيها يوليسيز،«قال لي مرة إنه أراد أن يصنع من إدوارد سعيد يوليسيز ومن أورسليم دبلن »[23]وقد جرى هذا التصوير وفقا لتعددية صوتية (ادوارد سعيد، يائيل، ايستر) فرضت نفسها داخل

اللعبة السردية، وهذا التوظيفيهدف في عمومه إلى كسر تلك الأحادية التي ميزت السرد الصهيوني، ويسعى إلى بناء سردية جديدة تعيد تلك الحقيقة التي غيبها السرد الصهيوني.

إن المكان الذي يريد تأسيسه علي البدر وبناءه داخل متنه السردي، لا يتوافق مع مفهوم المكان أو الحيز الذي تحدثت عنه سيزا قاسم وحميد الحميداني و كذلك عبد الملك مرتاض، الذين حاولوا دراسة مفهوم المكان بنيويا، هذا المفهوم يتلاشى في هذا السرد الجديد، كونه يتكأ على مفهوم الجغرافيا الذي أرساه الأدب ما بعد الكولونيالي، متأثرين في ذلك بما طرحه الماركسي أنطونيو غرامشي، فالمكان عند هؤلاء يستعاد عن طريق الكتابة، ويستقيم داخل المنفى حيث تتموقع الذاتوتؤسس لوجودها «وجد طريقة جديدة، وجد علاجا لآلام اغترابه ونفيه، وهو الحياة فيها عن طريق الكتابة عنها، فتصبح الكلمات عالما، وتصبح الأحداث حياة، والأسماء كينونة وواقعا، وينسى المكان المعادي الذي يحيا فيه ويعيش في المكان الآخر»[24].

يصبح المكان هو التاريخ؛ والتاريخ في عرف ما بعد الكولونياليين وعلي البدر داخل الرواية هو تاريخ مفبرك، صنعه القوي، وفرضه الأبيض انطلاقا من قناعاته المغلقة داخل حيز تفكيره، وبهذا ففكرة الوطن هي اختراع، والسارد هنا يريد أن يُكذب هذا الاختراع،«هيا هيا اليوم نحن التاريخ... نحن الذين نكتبه.. نحن شهوده وقضاته وتوراته ليس هنا من معترضين ولا شيء»[25]، إنه التاريخ الذي لن يعاد صيغته إلا عن طريق السرد كونه المكان الوحيد الذي تستطيع الذات بلغة سبيفاك التفاوض داخل عالمه.

خاتمة: سؤال منطقي؟

عندما تحدث حميد دباسي في كتابه ما بعد الاستسراق عن إدوارد سعيد وغياتري سبيفاك، رأى أن المشروع النقدي لهذين المفكرين يخلو مما أطلق عليه "**الثوري العابر للحدود**"، فجهود إدوارد سعيد وسبيفاك تركز على الجانب التنظيري أو القولي، وتخلو من الجانب الفعلي الذي حاول فانون و تشي غيفارا تطبيقه على أرض الواقع، ولهذا فما يحاول علي البدر قوله هنا هو حلم، كونه ينطلق من جانب تنظيري يفتقر لكل ما هو واقعي، فالواقع شيء وما يريده مابعد الكولونيالين داخل ورشاتهم الفكرية شيء آخر تماما.

فقد حاول في هذه الرواية هدم تلك الأسطورة الإسرائيلية التي صنعت تاريخا واقتنعت به، وبناء تاريخ جديد تقوم فرضياته على الكتابة كفعل إجرائي. إن قضية استعادة القدس في رأينا لا تحتاج إلى القول، بل إلى الفعل الذي يجعل من المقاومة هي الآلية التي تعيد مدينة القدس، نعم لابد من طرد الوجود الصهيوني ومواجهة العنف بالعنف كما يرى فرانز فانون، وبعد هذا نحاول تأسيس تاريخ جديد نعيد من خلالها حقيقة مدينة القدس الضائعة بين جدران الصهيوني.

الهوامش

[1]- جورج لوكاش: نظرية الرواية وتطورها، ترو تق: نزيه الشوقي، ص 19.

[2]- المرجع نفسه، ص 43.

[3]- صلاح صالح: المدينة الضحلة-تثريب المدينة في الرواية العربية، منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق، دط، 2014، ص 38.

[4]- عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995، ص 241.

[5]- سامي سليمان أحمد: التمثل الثقافي وتلقي الأنواع الأدبية الحديثة، -تجربة النقد العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عسر، مكتبة الآداب، مصر، ط1، 2014، ص 98.

[6]- صلاح صالح: المدينة الضحلة، مرجع سابق، ص 23.

[7]- جبرا ابراهيم جبرا: القدس: الزمان المجسد، ضمن كتاب الرحلة الثامنة-دراسات نقدية-، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 115.

[8]- ابراهيم جنداري: الفضاء الروائي في أدب جبرا ابراهيم جبرا، تمز للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2013، ص 16.

[9]- محمد حسن عبد الله: الريف في الرواية العربية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص 200.

[10]- جبرا ابراهيم جبرا: القدس: الزمان المجسد، ضمن كتاب الرحلة الثامنة-دراسات نقدية-، مرجع سابق، ص 116.

[11]- سليمة لوكام: شعرية النص عند جيرار جينيت من الأطراس إلى العتبات، مجلة التواصل، ع23، 2009، ص 34.

[12]- عبد الحق بلعابد: عتبات-جيرارجينيت من النص إلى المناص-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، ص 28.

[13]- علي البدر: مصابيح أورشليم-رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 2009، ص 236.

[14]- حميد دباشي: مابعد الاستشراق-المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب-، تر: باسل عبد الله وطفة، م ت: حسام الدين محمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط1، 2015، ص 261.

[15]- علي البدر: مصابيح أورشليم-رواية عن إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص 12-13.

[16]- المرجعنفسه، ص 67.

[17]- المرجع السابق، ص 63.

[18]- المرجعنفسه، ص 260.

[19]- اليلس الخوري: سؤال النكبة؛ الصراع بين الحاضر والتأويل إدوارد سعيد ومسألة فلسطين، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع78، شتاء 2004، ص 48.

[20]- محمد عبد الحفيظ محمد الطحل: رواية القدس في الأدب العربي في القرن الحادي والعشرون، أطروحة ماجيستير، إشراف عادل الأسطة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2013، ص 92.

[21]- موسى إبراهيم أبو دقة: مصابيح أورشليم بين تفكيك الخطابات و إشكاليات التناص، مجلة جامعة الأقصى، غزة، م13، ع1، يناير 2009، ص 50-51.

[22]- علي البدر: مصابيح أورشليم، مرجع سابق، ص 101.

[23]- المرجع نفسه، ص 14.

[24]- المرجع السابق، ص17.

[25]- علي البدر: مصابيح أورشليم، مرجع سابق، ص 109.

ذات

أصلها - معناها - إعرابها

أ.د: شوقي المعرّي

أستاذ بجامعة دمشق سابقا

سوريا

البريد الإلكتروني: **chawki.almaarri@syrianep.com**

Abstract This research has been done as a first and one of a kind in its approach that goes deeply into a tiny, precise issue of grammatical linguists.

It is about the word "selfsame" which was argued about as whether it can be considered a word of emphasis.

Throughout a carful and sequential study, I concluded that it can be analyzed as a word of emphasis when drawing an analogy with other words that are of emphasis.

To do that, I pursued the issue in its chronological order from the source of the word in Arabic dictionaries, its roots and meaning then I observed its occurrence in the Holy Quran mentioning all relevant rebuttals in the poetry used to attest it. I as well, made use of "Almutanabbi divan" to apply to, being the period of time between the past and the contemporary and "Nizar Qabbani divan" to be a sample of modern poetry.

I meant to say, that I depended on the chronological development of assure to lean on based on the word so that I reached a view we can the old sources as well as poetry of different eras.

الملخص يُعد هذا البحث من الأبحاث البكر أو الأولى في بابها، التي تتعمَّق في مسألة صغيرة أو دقيقة من المسائل النحوية اللغوية، وتتصل باللفظ "ذات" الذي اختُلِف حول إعرابه توكيداً معنوياً، وقد وصلت في خلال البحث المتأني والمتتابع إلى أن هذا اللفظ يجوز في إعرابه التوكيد المعنوي قياساً على الألفاظ التي تعرب توكيداً معنوياً.

لقد سرت في هذا البحث متتبعاً المسألة، متسلسلاً منطقياً، فتحدثت عن أصل الكلمة من مظانها في المعاجم العربية، وجذرها ومعناها، ثم رصدت ورودها في القرآن الكريم، مروراً بالشواهد المتصلة بها في الشعر المحتج به، وأخذت ديوان المتنبي للتطبيق ليكون مرحلة بين القديم والمعاصر، ثم ديوان نزار قباني ليكون نموذجاً عن الشعر الحديث، أقصد اعتمدت التطور التاريخي، حتى وصلت إلى رأي يمكن الاطمئنان إليه استناداً إلى مصادر الأقدمين وشعر العصور المختلفة.

مقدمة:

لفظ "ذات" من الألفاظ التي يقف عليها الباحث من جهتين رئيسيتين، يتفرع عنهما أشياء أخرى تعود إليهما، أقصد الجهتين:

1- أصل الكلمة الذي صَعُب على الكثيرين معرفتُه.
2- إعرابه، والسؤال الأهم: هل تأتي كلمة "ذات" توكيداً معنوياً؟

إن الإجابة عن هذين الأمرين تحتاج من الباحث أن يعود إلى مصادر الأقدمين، بدءاً من كتاب سيبويه، ووصولاً إلى آخر مصدر قديم، ومن ثَمَّ الاطلاع على مراجع المحدثين، والحكم على كل نقطة من النقاط التي يمكن الوصول إليها، وهذا ما فعلتُه.

أما الشواهد التي تؤيد أو تنكر أي رأي أو وجهة نظر فالمنطقي أن تكون مما احتج به الأقدمون، يأتي في مقدمتها القرآن الكريم، والعودة إليه سهلة، يكفي أن نستلَّها من "**المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**"، ومن ثَمة الكلام على ما

تريد، وأما الشعر المحتج به، فقد يكفيك عدد من الدواوين الشعرية والمجموعات الشعرية المعروفة لترصد عدداً من الأبيات تعينك في البحث، وهذا ما صنعته فقد جردتُ عدداً من الدواوين والمجموعات، واكتفيت بعدد من الأبيات، فالقاعدة ليست في كثرةِ الشواهد، بل في نوعيتها، ومطابقتها لما نتكلم عليه، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في العناوين الرئيسية التالية:

1- **"ذات" أصلها وجذرها ومعناها.**
2- **"ذات" في القرآن الكريم.**
3- **"ذات" في الشعر العربي.**
4- **"ذات" في كتب النحو.**
5- **إعراب "ذات"**
6- **خاتمة ورأي شخصي.**

1- "ذات" أصلُها وجذرُها ومعناها:

1/1 إنَّ أهم ما يلفت النظر في المعجم العربي أنَّ المادة التي تأتي في المعجم الأول من حيث الزمن، ستكون الأساس الذي يبني عليه اللاحقون في التأليف المعجمي، مع زيادات أحياناً بحسب التطور اللغوي، لكنَّ هذا قد يكون قليلاً ولاسيما إن كانت الفترة الزمنية بين المتتاليين قصيرة، فقد يصيب التطور اللغة، ولكنه لا يصيب القاعدة النحوية أو الصرفية، فالتغيير قد يكون بعيداً أو مستحيلاً مادامت الكلمة تنتظم في قاعدة نحوية محددة، ومن هذا اللفظ "ذات" موضوع البحث. لذلك يُفترض على الباحث إذا ما أراد النتيجة الصحيحة أن يبدأ بأقدم تلك المعاجم متدرِّجاً حتى يصل إلى آخرها، وغالباً ما كانت البداية من معجم "**العين**" للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ) ويقف عند معجم "**تاج العروس**" للزَّبيدي (ت 1205هـ) مروراً بـ "**الصحاح**" للجوهري (ت نحو400هـ) و"**لسان العرب**" لابن منظور (ت711هـ) و"**القاموس المحيط**" للفيروزأبادي (ت 729هـ) وهذه أشهر المعاجم بل هي المعتمدة عامةً.

جاء في معجم العين[1]: "ذو" اسم ناقص، تفسيره صاحب، كقولك: ذو مال أي صاحبه، والتثنية "ذوان"، والجمع "ذوون".

أما قوله (اسم ناقص) فتفسيره أنَّ الكلام لا يتمُّ به وحدَه، أو أنه لا يُستعمل إلا إذا أضيف إلى كلمة، وهو الأصل في الاستعمال بخلاف بقية الأسماء الستة، وسيرد الكلام على هذا مفصلاً.

وقد أورد صاحب اللسان هذا الكلام عن الليث[2]، وأضاف ما أورده الخليل. وكان الزَّبيدي في التاج أكثرَ شرحاً وتفسيراً وتوضيحاً، قال: "ذو" معناها صاحب، وهي كلمة صِيغَتْ ليُتوصَّل بها إلى الوصف بالأجناس، وأصلها "ذوا" والتثنية "ذوان" وجمعه "ذوون"[3]وليس في كلام العرب شيء يكون إعرابه على حرفين غير سبع كلمات، وهنَّ: ذو وفو وأخو وأبو وحمو وامرؤ وابنم..

وكان اللسان قد نقل عن الصحاح " وأما "ذو" الذي بمعنى صاحب فلا يكون إلا مضافاً، وإن وصفت به نكرة أضفته إلى نكرة، وإن وصفت به معرفة أضفته إلى الألف واللام، ولا يجوز أن تضيفه إلى ضمير ولا إلى زيد وما أشبهه[4] ..

كما نقل اللسان[5] عن ابن بري قوله: إذا خرجت "ذو" عن أن تكون وصلة إلى الوصف بأسماء الأجناس لم يمتنع أن تدخل على الأعلام والمضمرات، كقولهم: ذو الخَلَصة..وذو يزن..وكذلك دخلت على المضمر أيضاً، قال كعب بن زهير:

1- صَبَحْنا الخَزْرَجيّةَ مُرْهفاتٍ أبانَ ذوي أرُومتِها ذووها

وقال الأحوص:

2- ولكنْ رَجَوْنا منكَ مثلَ الذي صُرِفْنا قديماً من ذويك الأوائلِ

وقال آخر:

3- إنّما يَصْطنعُ المعروفَ في الناس ذَوُوه

إنَّ ما تقدَّم ورد في كل المعاجم باختلاف يسيرٍ في التاج كما رأينا، وهذا الأصل هو الذي قام عليه لفظ "ذات".

قال الخليل في معجم "العين": "والأنثى "ذات" ويُجمع ذوات مال، فإذا وقفت فمنهم من يدع التاء على حالها ظاهرة في الوقوف لكثرة ما جرت على اللسان، ومنهم من يردُّ التاء إلى هاء التأنيث، وهو القياس" وقد نقلت بقية المعاجم هذا..[6]

وأضاف الخليل: "وتقول: قلَّتْ ذاتُ يده، و"ذا" ههنا اسم لما ملكت يداه، كأنها تقع على الأموال، وكذلك قولهم: **عرفَه من ذاتِ نفسِه كأنه يعني به سريرته المضمرة**" ونقله التاج بتصرف يسيرٍ وغيره عن الليث. والعبارة الأخيرة مهمة جداً، يُستفادُ منها في الكلام على وقوع "ذات" توكيداً معنوياً، ولاسيما أنَّ الخليل أضاف كلمة "ذات" إلى كلمة (نفس)..

أما أهمُّ ما قيل في أصل "ذات" فهو ما أورده أيضاً صاحب العين، قال: "والأنثى في الأصل (ذاة)، ولكنها كثُرت على ألسنتهم فصار أكثرُهم يقول: ذات، وهي ناقصة، وإتمامها "ذواة" مثل "نواة" فحذفوا منها الواو، فإذا أنَّثوا أتمُّوها فقالوا: "ذواتان" كقولك: نواتان، وإذا ثلَّثوا رجعوا إلى "ذات" فقالوا "ذوات"، ولو جمعوا على التمام لقالوا: ذويات كنويات..

وفي قول الخليل نظر:

- من أين جاءت الهاء (التاء المربوطة) وكلُّنا يعلم أنها ليست من الحروف الهجائية؟
- الهاء تُلفَظ ساكنة، والألف قبلها ساكنة، فالتقى ساكنان، وهذا لايقع فيما أصلُه كلمة واحدة.
- لم يُسمَعْ أننا إذا ما قرأنا كلمة كثيراً يُقلَب فيها حرفٌ عن حرفٍ. فكيف لنا أن نقبلَ أنَّ التاء المربوطة صارت مبسوطة لكثرة الاستعمال؟ علما بأن مئات الكلمات تصيبها هذه القاعدة إن أردنا تطبيقها، ولكننا لم نسمع بها!! هذا

جانب مهم من جوانبَ عدة كان يجب الوقوف عليها، والتأني في الحكم على الرأي.

- في قوله (ذويات) من أين جاءت الياء؟ فهل هي من الجذر؟ لا..وقد مرَّ أنَّ الأصل (ذوا) لا (ذوى).

وأرى أنَّ عبارة التاج أوضح وأفصح وأبعد عن التأويل والتفسير والخلاف..قال:" ويجوز تثنيته، يُقال: ذواتان وذواتين، وتُحذف النون للإضافة أي أنه يُعامل معاملة الاسم المثنى، تقول: هما ذواتا مال، وذواتا علم..وجاز في الشعر "ذاتا" والتمام أحسن أي ذواتا، قال تعالى: "**ذواتا أفنان**" [7] وجمع ذات ذوات.

معانيها:

مرَّ أنَّ الأصل في "ذات" هو "ذو" بمعنى صاحب، وهذا لا خلافَ حوله، إلا ما ورد من لهجات فتكون مثلاً (ذو) اسماً موصولاً بمعنى الذي، وليس هنا محله.

أمّا "ذات" فالمنطقي أن تكون بمعنى "صاحبة"، تقول: هذه ذات مال وذات علم..وإعرابها كما سيأتي بحسب الحركة، فهي خالفت "ذو" في إعرابها من الأسماء الستة.

جاء في اللسان [8] ونقله صاحب التاج [9]"وقال ابن بري: ذاتُ الشيء حقيقتُه وخاصَّتُه" وأضاف نقلاً عن ابن بري أيضاً " قلت: ومن هنا أطلقوه على جناب الحق جلَّ وعزَّ، ومنعه الأكثرون" ، وقوله تعالى **(بذات الصدور)** أي بحقيقة القلوب من المضمرات، قاله ابن الأنباري.

وهذا المعنى مهم جداً يمكن الاستفادة منه في الكلام على وقوع "ذات" توكيداً معنوياً، ويحتاج إلى مناقشة مستفيضة.

ومن معاني "ذات" **الظرفية الزمانية**، وقد ذكرها الصحاح فقال :" هو من ظروف الزمان التي لا تتمكن، تقول: لقيتُه ذات يوم، وذات ليلة، وذات غداة، وذات العشاء، وذات مرة.." وواضح أن "ذات" صارت ظرفاً لما أضيفت إلى ما أصله ظرف، مَثَلُها مَثَلُ كلمات كثيرة تكتسب الظرفية عندما تُضاق إلى الظرف مثل "كل" وغيرها. لكن من ينظر في الشواهد القرآنية والشعرية يجد أنها ترد للمكان، فقد أضيفت إلى الأماكن، وهذا ما يجعلنا نعربها ظرف مكان.

وهذه نقطة مهمة جداً تنفي وقوع "ذات" دائماً مؤنث "ذو" في الأسماء الستة. ونستطيع إضافة أمر مهم آخر تقدَّم قبيل قليل أنها لا تُعرب بحركة إعراب فرعية كالأسماء الستة.[10]

ويتصل بالمعنى السابق أيضاً ما ورد في كلام العرب "ولقيته ذات يدين، أي أول كل شيء، وقالوا: أما أول ذات يدين فإني أحمد الله.." وكأنه ظرف يدل على بداية وقت، بدأت اليدان عملهما في حينه.

ومن معانيها أيضاً "الطاعة والسبيل" جاء في تاج العروس [11] "وقد تُطلق الذات على الطاعة والسبيل، كما قاله السبكي والكرماني، وبهما فسَّرا قول خُبَيب الذي أنشده البخاري في صحيحه:

4- وذلك في ذات الإله وإنْ يشأْ   يبارِكْ على أوصالِ شلوٍ ممزَّعِ

2- ذات في القرآن الكريم:

ورد لفظ "ذات" في القرآن الكريم ثلاثين مرة، أوَّلُها قوله تعالى: **(قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)**[12]وآخرها قوله تعالى: **(سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ)**[13] وقد وقعت في محالَّ إعرابية مختلفة، فقد وقعت:

- اسماً مجروراً بالباء مضافة إلى كلمة "الصدور" في 12 اثني عشر موضعاً. [14]

- صفة في 10 عشرة مواضع. [15]
- ظرف مكان في 4 أربعة مواضع، في آيتين تكررت في كل آية. [16]
- مضافاً إليه في موضعين. [17]
- اسماً مجروراً بـ "على" في موضع واحد. [18]
- مفعولاً به في موضع واحد. [19]

أي أنَّ الكلمة تعرب بحسب موقعها في الجملة، ولم ترد مرة توكيداً معنوياً، ووقوعها ظرف مكان يخالف ما أورده الجوهري في "الصحاح" أنها ترد ظرف زمان، فهو لم يذكر آية واحدة مما ورد في القرآن، وهذا يدعو للاستغراب!!

أما المعنى الأصلي للكلمة وهو تأنيث "ذو" بمعنى صاحب، فقد وقعت في 25 خمسة وعشرين موضعاً، وإذا أضفنا إليها المواضع التي وقعت ظرفاً وعددها أربعة، بقي عندنا موضع واحد، في قوله تعالى **(وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)** [20]، وقد فسرها المفسرون بمعنى"حقيقة وصلكم" كالزجّاج في كتابه "معاني القرآن" [21]

3- "ذات" في الشعر العربي:

إنَّ إثبات قاعدة أو حكم نحوي يجب الاستناد فيه إلى رصد الدواوين الشعرية للشعراء الذين يُحتجُّ بشعرهم، لكن هذا بعيد المنال، بل شبه مستحيل، وعملية الرصد توصل الباحث إلى نسب مئوية قابلة للتفاوت، وإن كان أساساً لاعتماد أي قاعدة..من هنا كان عملي في هذا العنوان معتمداً أمرين:

- رصد عدد من الدواوين والمجموعات الشعرية المتوافرة بين أيدينا للشعر المحتج به.
- رصد ديوانين من خارج عصر الاحتجاج، وفي هذا فائدة كبيرة أراها، وهي: هل ثمة شعر مهَّد لورود "ذات" توكيداً معنوياً؟ وقد وقع اختياري على ديواني المتنبي ونزار قباني، وسنعلل السبب في حينه.

1/3 في الشعر المحتج به:

رصدتُ مجموعة من الدواوين الشعرية والمجموعات الشعرية المشهورة، ولكنني لم أعثر إلا على عدد قليل من الأبيات التي ورد فيها لفظ "ذات"، وبرأيي هذا كاف لأن القاعدة لا تقوم على كثرة الشواهد، فكم من قاعدة بُنِيت على شاهد واحد، أما أهم الملاحظات التي وصلت إليها فهي أن معانيها لم تخرج عن المعاني التي وردت في القرآن الكريم، وكذلك لم يكن لها إعراب محدد كما تقدم، بل وردت في مواضع مختلفة؛ فقد وقعت:

- مضافةً إلى موضع عند النابغة الذبياني في بيتين متتاليين، يقول: [22]

5- أهاجكَ من سُعداكَ مغنى المعاهدِ بروضةِ نعميٍّ فذاتِ الأساود

6-لعمـــري لنعـمَ الحيَّ صبَّـح سِربَنـا وأبياتنــــا يوماً بذاتِ المراودِ

ومثله ورد في بيت لعوف بن الأحوص، ويُنسَب لغيره: [23]

7- تسوقُ صُرَيمٌ شاءها من جَلاجلٍ إليَّ، ودوني ذاتُ كهفٍ وقُورُها

ومثلُه قول بِشْر بن سلوة: [24]

8- ولقد أمرتُ أخاكَ عَمراً أمرَه فعصى وضيَّعه بذاتِ العُجرُمِ

- ووردت بمعنى "صاحبة" في قول النابغة الذبياني:[25]

9- يا رُبَّ ذاتِ خليلٍ قد فَجَعنَ به وموتَمين وكانوا غيرَ أيتامِ

وفي قول جرير: [26]

جَزِعْتَ ابنَ ذاتِ الفَلْسِ لما تداركتْ من الحربِ أنيابٌ عليكَ وكلكلُ

وقول إبراهيم بن هرمة: [27]

لستَ تُبالي فواتَ الحجِّ إنْ نصبتْ ذاتَ الكلالِ وأسمنتِ ابنَ حِرقينِ
ألا تكـــونُ كإسماعيـــــلَ إنَّ لـــه رأيــاً أصيــلاً وفعـــلاً غيرَ ممنـــونِ
أو مثـــلَ زوجتــــه فيمـــا ألمَّ بها هيهـــاتَ من أمهـا ذات النطاقين

ووردت بصيغة الجمع في قول ابن دارة: [28]

وإنَّ شِفاء النفسِ لو تُسعفُ المنى ذواتُ الثنايا الغرّ والحَدقِ النُّجلِ

تتمة مهمة:

وردت "ذات" في بيت للعرجيّ يختلف في معناه عن المعاني التي وردت في بقية الشواهد الشعرية، يقول:

10- إذا ما قضينا ذاتَ نفسٍ مريضةٍ إليها وقرّت بالهوى العينُ فارْكَبا
11- فإنكمـــا -إنْ تدعواني لمثلها - إلى حـــاجةٍ فاستيقنـــا لا تؤنَّبـــا

وكأنني بهذا المعنى قريب من معنى النفس وأجتهد فأقول: ربما، ولاسيما أن الكلمة أُضيفَت إلى كلمة "نفس" وأخذت محلَّها الإعرابي، وقد يكون هذا البيت من الأبيات التي يمكن الاعتماد عليها في اعتبار "ذات" توكيداً معنوياً.

2/3 "ذات" في ديوان المتنبي:

قد يسأل كثيرون: لماذا ديوان المتنبي دون غيره من دواوين الشعراء؟ والجواب عن هذا السؤال يتفرّع عنه عددٌ من الإجابات الصغيرة الموجزة:

- فالمتنبي خارج عصر الاحتجاج الذي حدده العلماء بعام (150 هـ)، ومع هذا فقد احتج بشعره عدد من علماء اللغة، فكان أنِ اتَّخذته نموذجاً للشعر الذي بعد عصر الاحتجاج، ويكون البرزخ بين القديم والحديث، لأتبيَّن هل يختلف عن سابقيه؟ وهل أصل إلى ضالَّتي في البحث عن "ذات" وهو الذي يفخر بذاته كثيراً؟!
- لقد وصلت إلى الإجابة أنْ لا..لم يختلف عن القدماء في كل شيء حتى "ذات" موضوع البحث؛ لأنني كنت أظن أنَّ استعمال "ذات" عنده سيزداد عمن سبقوه، وكنت أتوقع أن يستعمل الكلمة توكيداً معنوياً، لكنَّ ما وصلت إليه لم يكن كما توقعت، فما قرأته في ديوانه قرأته في دواوين الشعراء

القدامى، فقد استعمل المتنبي "ذات" ثلاث مرات، وديوانه من الحجم الكبير، ومن الضخامة ما هو!! أما أوّل الأبيات فقوله في وصف لُعبة: [29]

12- وذاتِ غدائرٍ لا عيبَ فيها سوى أن ليس تصلحُ للعناقِ

وثاني الأبيات قوله:[30]

13- ذاتُ فرعٍ كأنها في حشا المخـ بر عنها من شدة الإطراقِ

وثالث الأبيات قوله: [31]

14- وإذا لم تَجِد من الناس كُفواً ذاتُ خدرٍ أرادتِ الموتَ بَعْلا

وواضح أن المتنبي استعمل كلمة "ذات" بمعناها الأصلي (صاحبة) مؤنث "ذو". وكان استعمل "ذو" في ديوانه نحو خمس وعشرين مرة. بل إنه استعمل جمع الكلمة بالمعنى نفسه في ثلاثة أبيات، قال:[32]

15- سِرْبٌ محاسنُه حُرِمَتْ ذواتِها داني الصفاتِ بعيدُ موصوفاتها

وقال[33]

16- وألهجَ نفسي لغيرِ الخنا بحبِّ ذواتِ اللمى والنُّهودِ

وقال:[34]

إنَّ السلاحَ جميعُ الناسِ تحملُه وليس كلُّ ذواتِ المخلبِ السَّبع

ما بعد المتنبي:

وإذا تابعنا بعد المتنبي فإننا نصبح في عصر ضعفت فيه اللغة، ولا يؤخذ بشعر شاعر، ولكن هذا لاينفي أن يكون بعض الشعراء قد استعمل "ذات" في معانيها ووجوه إعرابها، وقد وقعْتُ في "مجاني الأدب" مصادفة على بيت لشاعر غير مشهور اسمه الشبراوي، أضاف إلى كلمة "ذات" ضميراً متصلاً، وهذا ما رفضه القدماء، يقول:

17- جهلُ الفتى عارٌ عليه لذاته وخمولُه عارٌ على الأيام

ويبدو لقارئ البيت أن الشاعر قصد من معنى "ذات" النفس. وهذا يجعلنا نعدُّ البيت بداية لجواز استعماله توكيداً معنوياً، وسيأتي تفصيل ذلك.

3/3 "ذات" في ديوان نزار قباني:

صحيح أنَّ شعر نزار قباني لا يُحتجُّ به، لكن البحث لا يتناول الشعر المحتج به، بل يتناول تطور استعمال كلمة "ذات"، وهذا يفرض على الباحث تتبُّعَ ورودها في كلام العرب حتى عصرنا هذا، ليكون حكمه صحيحاً مستنداً إلى منطق علميٍّ واضح.

أما سبب اختياري نزاراً دون غيره، فلأنني أتوقع أن يكون استعماله كلمة "ذات" كثيراً، لثلاثة أسباب:

- أن لنزار مجموعاتٍ شعريةً كثيرةً، فشعره كثير، كبير الحجم، وهذا يفيد في عملية الإحصاء والنسب المئوية، إذا ما قررنا الحكم عليها، وقد اعتمدْتُ في رصد شعره على المجموعتين الشعريتين الكاملتين اللتين تضمان معظم شعره، وهذا يكفي البحث.
- أنَّ نزاراً شاعرٌ غَزِلٌ وكلامه في المرأة يشمل معظم شعره، وكلمة "ذات" مؤنث تدل على المرأة، فمن المنطقي استعمالها كثيراً.
- أنَّ نزاراً لا يتقيد بقواعد اللغة وأحكامها النحوية، بل يخالفها عامداً أو عن غير قصد. من هنا كنت أتوقع أن أجد "ذات" بأسلوبه، وهذا يساعد في إعرابها والحكم عليها.

وبعد قراءة المجموعتين وصلت إلى ما يلي:

1- إن نسبة الأبيات التي وردت فيها "ذات" جيدة مقارنة بدواوين من سبقه من الشعراء، فقد تجاوزت العشرين قليلاً.

2- استعمل نزار "ذات" مضافة إلى الظرف في ستة مواضع، خمسة مضافة إلى كلمة "يوم" وواحد إلى "ليلة" أولها كان في البيتين الأول والأخير من قصيدة واحدة، يقول:[35]

18- عندَ جدارِ البيتِ ذاتَ يومٍ أقبلتِ نحوي تسألينَ: ما اسمي؟

19- يا رحمـــةَ الله على جـدارٍ لُذْنـــا بـه طفلـــينِ ذاتَ يـــومِ

أما ما أضافه إلى "ليلة" فهو قوله في "جمال عبد الناصر":[36]

20- دخلْتَ على تاريخنا ذاتَ ليلةٍ فرائحةُ التاريخِ مسكٌ وعنبر

3- مضافة إلى غير الظرف في بقية الأبيات التي وردت فيها مضافة، ويمكن توزيعها على نوعين:

- نوع أضيف إلى الأشياء الحسية، مثل المقبض، والتطاريز والطُّرّة المقصّبة، والمقعد والمفكرة والأصل التركي
- نوع أُضيف إلى المحبوبة، وغلبت الإضافة إلى العينين/العيون ثم الفم والوجه الإفريقيّ

4- خالف نزار الشعراء السابقين، وعلماء اللغة والنحو الذين قالوا: لا يجوز تعريف "ذات" بـ "الـ"، فقد استعملها نزار معرفة بـ "الـ" ثلاث مرات متتالية في قصيدة واحدة، يقول:[37]

21- لماذا أحبُّك..؟

22- أحبُّك أنت بالذات..

23- وأنتقيك أنت بالذات..

24- وأشتهيك أنت بالذات..

فلو حاولنا إعراب الجار والمجرور "بالذات" فإننا لن نستطيع، ولكن المعنى الذي أراده الشاعر هو التوكيد، وكأنه أراد "أنت ذاتك"..وقد يفيدنا في اعتماد رأي أو حكم ما.

5- استعمل نزار "ذات" استعمالاً غريباً، قد يحيِّر القارئ في إعراب الكلمة، وهذا أيضاً سيُعتمد عليه في الفقرة الخاصة بالإعراب. يقول: [38]

25- إني أراها في جوار المقعد
أخذت هنالك مقعدي
في الركن ذاتَ المقعد

26- ومنحتها يداً مثلوجةً
ذاتَ اليد

ومن يدقق في المعنى يجد أن استعماله للتوكيد، ولا أرى مانعاً من إعرابها توكيداً معنوياً.

4- "ذات" في مصادر الأقدمين:

ليس من باب محدد تنتظم فيه كلمة "ذات" بل المنطق إن ذُكرت أن تُذكر في باب الأسماء الستة، لأنها في الأصل تأنيث كلمة "ذو" إلا إذا وردت في موضع يجب التنبيه عليه، كأن تُضاف إلى أحد الظروف فتأخذ إعرابه، وإذا وردت بغير المعنيين السابقين أو الوجهين الإعرابيين السابقين، ونحن لم نقع على غيرهما، لأنها تكون بمعنى محدد، وكتب النحو لا تقف على المعاني إلا إذا كانت أداة و"ذات" ليست أداة.

ومن يتتبَّع مصادر الأقدمين التي ذكرت "ذات" فإنه لن يلقى حولها الكلام الكثير، بل لن يخرج عما سبق أن ذكرناه، ولذلك سنكتفي ببعض الكتب بحسب التسلسل التاريخي كي نصل إلى حكم دقيق أو نتيجة صحيحة، بعد أن نقيم مقارنة بين تلك الكتب، وإذا أردنا الوصول إلى إعراب الكلمة فالمنطق أن نعتمد كتب النحو ولاسيما معرفة ورودها في التوكيد المعنوي.

أما أول الكتب وأشهرها فهو كتاب سيبويه، ولا نقع فيه على أشياء كثيرة، فقد تطرَّق إلى أصل "ذو" فقال:" ولو سمَّيتَ رجلاً "ذو" لقلت: هذا ذواً، لأن أصله فَعَلٌ، ألا ترى أنك تقول: هاتان ذواتا مال، فهذا دليل على أن "ذو" فَعَل كما أنَّ أبوان دليل على أن أباً فَعَل" [39] كما تطرق إلى إعرابها فقد ذكر في باب من أبواب النعت الموسَّع، يقول: " ومنه مررت برجل ذي مالٍ" أي صاحب مال.[40] فسيبويه يثبت الكلمة عندما تقع صفة، وهي أحد الأسماء الستة من دون أن يتطرَّق إلى "ذات" وهذا شأن الكثيرين بعده. وكان أشار إلى شيء من إعرابها فقال: " ومما يُضاف إلى الفعل أيضاً قوله: لا أفعل بذي تسلمُ، ولا أفعل بذي تسلمان، ولا أفعل بذي تسلمون، المعنى لا أفعل بسلامتك، و"ذو" مضافة إلى الفعل كإضافة ما قبله، كأنه قال: لا أفعل بذي سلامتك، فـ "ذو" ههنا الأمر الذي يسلمك وصاحب سلامتك"[41]

وإذا سرنا إلى المقتضب للمبرد فإننا نجده يقف عليه في الأسماء الستة [42] فقد ذكر أصله كما ورد عند سيبويه ولكنه أضاف " لأنه لا يكون اسم على حرفين أحدهما

حرف لين؛ لأن التنوين يُذهِبُه فيبقى على حرف..وأصله فَعَل يدلك على ذلك "**ذواتا أفنان**" [43] و "**ذواتي أكل خمط**"[44]."

وقد ألمح إلى أن هذا الاسم يلزم الإضافة، ولكن لا يضاف إلى الضمير، ولا يقبل التنوين، قال:" لأن قولك "ذو" لا يضاف إلى المضمر تقول: هذا ذو مال ولا تقول: المال هذا ذوه، فإن جعلت مكانه ما يكون مثله في المعنى نحو قولك: صاحبه ومالكه صلُح" فالمبرد كسيبويه فيما ذكر، ولم يذكر "ذات".

أما الرضي في شرح كافية ابن الحاجب فقد وقف على إضافة الأسماء الستة،[45] وأشار إلى أن "ذو" هو من الأسماء التي لا تقطع عن الإضافة، ولا تضاف إلى ضمير" فالرضي لم يتميز عمن سبقه أيضاً. وكذلك في أصل الكلمة وتأنيثها.

ويبدو أنَّ كل من تحدث عن "ذات" من الأقدمين لم يقف إلا على ما أثبته سيبويه ومن بعده المبرد، ولكن من أراد أن يقف على إعرابها عليه أن يقف على الشواهد التي وردت فيها "ذات" وهذا ما لم نجده في كتب الأقدمين؛ لأنهم لم يكونوا يقصدون إلى الشواهد، وأظنُّ أنه لو مرَّ شاهد لوقفوا عليه.

هذا الأمر نجده في الكتب التي اهتمت بالشواهد الشعرية، كما نجد إعرابها وكل ما يتصل بها، كلُّ هذا نجده في أشهر كتب الشواهد أقصد "**خزانة الأدب**" للبغدادي، بل إن ما جاء به البغدادي يعوّض النقص الذي نبحث عنه، ويمهّد للأهمّ في البحث، وهو إعراب "ذات" توكيداً معنوياً، وأكاد أقول: إن ما جاء في الخزانة أهم ما ورد حولها، ويمكن البناء عليه، ففيها كلام علمي دقيق يطمئن إليه القارئ والباحث، وقبل الدخول في هذا الجانب من البحث لا بد من الإشارة إلى أن البغدادي قد نبَّه على أن "ذات" هي تأنيث "ذو" متابعاً من سبقه إلى ذلك، وقد ذكره عند حديثه عن الشاهد:

27- فإنَّ البئرَ بئرَ أبي وجدّي[46] وبئري ذو حفرْتُ وذو طويتُ

قال:" على أن "ذو" اسم موصول، وهو هنا بمعنى التي، لأن البئر مؤنثة، ونقل عن ابن هشام في "شرح الشواهد" أن ابن عصفور زعم أن "ذو" خاصة بالمذكَّر وأن المؤنَّث يختص بـ "ذات" (61)

هذا الكلام نفسه ذكره من سبقه بدءاً من سيبويه، أما المسألة الأهمّ التي قلنا عنها فهي مجيء "ذات" توكيداً معنوياً، وما ستقرؤه بعد قليل عن هذا مفيد بل مهم جداً.

ووقف البغدادي مرة أخرى لما ذكر الشاهد:

28- فلا أعني بذلك أسفليكم ولكنّي أريد به الذّوينا

وأثبت ما قاله أبو بكر الزبيدي في كتاب "**لحن العامة**": "لا يجوز أن تدخل اللام على "ذو" ولا على "ذات" في حال إفراد ولا تثنية ولا جمع، ولا تُضاف إلى المضمرات، وإنما تقع مضافة إلى الظاهر، وقد غلط في ذلك أهل الكلام، وأكثر النحويين من الشعراء والكتاب والفقهاء" [47]

ثم علَّق فقال:" ومراد الزُّبَيدي بتغليط من ذكر: أنهم يقولون "الذات" و"ذاته" فيدخلون اللام عليه ويضيفونه إلى الضمير، وهو مؤنث "ذو" وهذا جائز أيضاً وإن توقف فيه أكثر الناس، فإن **الذات قد أُجْرِيَ مجرى الأسماء الجامدة، فإن المراد به حقيقةُ الشيء ونفسُه** من غير ملاحظة موصوف يجري عليه"

ونقل عن تذكرة "الزركشي" أن الزمخشري سُئلَ عن إطلاق الذات على الله عزَّ وجلَّ، فأجاب بأنها تأنيث "ذو" بمعنى صاحب، وهي موضوعة ليوصَف بعا ما تلبَّس (تعلَّق بها) بما يلزمها الإضافة إليه من الأجناس في نحو قولهم: رجل ذو مال، وامرأة ذات جمال، ثم قُطِعت عن مقتضاها، وأُجريَت مجرى الأسماء الجامدة، **وعُنِيَ به نفس الباري وحقيقته**، وأصلها في التقدير نفس ذات علم وغيره من الصفات ثم استُغني بالصفة عن الموصوف، ومثله كثير..ويستطرد

قليلاً في هذا إلى أن يصل إلى قوله :" فإن صحَّ ما حُكِيَ عن العرب من قولهم: جعل الله ما بيننا في ذاته، وعليه بنى حبيب قوله:

ويضربُ في ذاتِ الإله فيُوجِع

فالكلمة عربية، وعلى ذلك استعمال المتكلِّمين"[48]

قراءة في قول البغدادي:

- نقل البغدادي عن أبي بكر الزبيدي في كتابه "لحن العامة" ومادة هذا الكتاب قريبة مما يُسمّى الآن الأخطاء الشائعة، وفيها كلام يطول، إذ ليس من ثابت إلا ما خالف القاعدة النحوية، أما في اللغة فقليل منها أخطاء شائعة.
- قوله:" **فإن المراد به حقيقة الشيء ونفسه..**" مهم جداً، فالمعنى يجيز لنا إضافة الكلمة إلى الضمير كما يُضاف لفظ "نفس" فتقول: قرأت الكتابَ نفسَه، وهذه بداية الطريق في اعتبار ذات توكيداً معنوياً، فلا فرقَ بين قولك السابق وقولك: قرأت الكتابَ ذاتَه.
- أما قوله أن "ذات" تعني الله أو نفسه أو حقيقته، فهذا يرجح إضافتها إلى الضمير أيضاً، واستشهاده بالكلام وقول أبي تمام لدليلٌ على هذا، وهذه خطوة ثانية يُبنى عليها.
- ونسأل هنا سؤالاً صريحاً:

هل امتنع النحويون عن إعراب "ذات" توكيداً معنوياً؛ لأنها تدل على الخالق وحقيقته؟ الجواب سيكون في الفقرة الأخيرة من البحث. علماً بأن البغدادي أورد في خلال كلامه ما يلي:" وإنما معنى "ذات" فيه أمور تستند إلى الله مما أراده وأوجبه على عباده من طاعته وعبادته والإيمان به، ونحو ذلك وهو المتبادر منه بشهادة السياق والتأمل الصادق"[49]

5- إعراب "ذات"

ليس لكلمة "ذات" قاعدة محددة، فإعراب محدد، أو لا تنتظم في قاعدة من درس ما، بل هي اسم كغيرها من الأسماء، فتقع في محالَّ إعرابية كثيرة بحسب وقوعها في

الجملة، وكذلك ليس لها شروط لإعرابها، حتى إنها _وهي تأنيث ذو من الأسماء الستة_ لم تعرب إعرابه!!

إن الكلام النظري أو القاعدة النظرية لا يفيدان الطالب أو المتعلم إن لم يُقرَن النظري بالمثال والشاهد تطبيقاً عملياً، فكم من طالب أو باحث يحفظ الألفية عن ظهر قلب، لكنه عند الإعراب يقف حائراً عن الإجابة أو الرد!!

من هنا كان الواجب أن نعرب الكلمة أو نصنِّف وجوه إعرابها في خلال الشواهد التي مرت معنا، وهذا بلا شك سيفيد الباحث والمتعلم، ومن يقرؤه أو من أراد أن يتعلَّم.

- **في القرآن الكريم:** ذكرنا أنها وقعت اسماً مجروراً ومضافاً إليه وظرفاً ومفعولاً, وصفة، وهذه الوجوه الإعرابية لا تنتظم في بحث واحد.
- **في الشعر المحتج به:** وردت زيادة على ما تقدم اسماً معطوفاً ومبتدأ.
- **في ديوان المتنبي:** وقعت فاعلاً وخبراً لمبتدأ محذوف، واسماً مجروراً بـ "رُبَّ"
- **في ديوان نزار قباني:** وقعت في بعض ما تقدم وزاد المنادى. لكن نزاراً استعمل الكلمة معرفة بـ "أل"

نستنتج مما سبق أن "ذات" تعرب بحسب موقعها في الجملة، ويُلاحظ أنها ترد نكرة ومعرفة مادامت اسماً، وغالباً ما أضيفت ولاسيما إلى الظرف، لكننا لم نقع على شواهد في القرآن الكريم ولا الشعر المحتج بها، جاءت فيه "ذات" معرفة بـ "ال" أو مضافة إلى ضمير، لكننا عثرنا عليها مضافة إلى الضمير في بيت واحد لشاعر من خارج عصر الاحتجاج، ووجدناها معرفة بـ"ال" عند نزار قباني، وهذان المثالان مقدمة لإعرابها توكيداً معنوياً.

في قول الشبراوي:

جهلُ الفتى عارٌ عليه لذاته وخمولُه عارٌ على الأيام

أُضيفت الكلمة إلى الضمير، وواضح أن معناها لنفسه، والمعلوم أن "نفس" ترد توكيداً معنوياً إذا أضيفت إلى ضمير يعود إلى المؤكَّد، وهذا يؤيد ما سنصل إليه.

أما في قول نزار:

لماذا أحبُّك..؟
أحبُّك أنت بالذات..
وأنتقيك أنت بالذات..
وأشتهيك أنت بالذات..

فإننا لا نلقى لكلمة "الذات" إعراباً، وإن كان قصد نزار التوكيد، فقد أكَّد "أنتِ" وكأنه أراد أن يقول: أنت ذاتك أو نفسك، ولا صحة لأي وجه إعرابيٍّ، فنزار كما تقدم لا يُقيم للقاعدة النحوية وزناً.

هل يجوز أن نعرب "ذات" توكيداً معنوياً؟

تقدَّم أن كلمة "ذات" لم تردِ في القرآن الكريم أو الشعر المحتج به توكيداً معنوياً، فهل هذا يعني أنها لا يجوز أن تردَ في أي شعر؟

الجواب: لِمَ لا يجوزُ؟! وإن كانت لم ترد فيما جمعناه من شواهد، ولكن مقابل هذا لمحنا ما يمكن أن يكون بداية أو مقدمة لورودها كذلك، ولا سيما فيما وردت فيه أنها بمعنى "النفس", ولفظ النفس يرد للتوكيد، وهذا يُجيز لنا أن نقيس عليه مع الاطمئنان إلى النتيجة..ثم إن البحث يفرض علينا التدقيق وقراءة ما ورد بين الأسطر، ولاسيما في "خزانة الأدب" لنصل إلى الجواب الصحيح الذي يستند إلى أساس متين يمكن الاعتماد عليه.

في قوله تعالى(**وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**) فسَّر المفسرون كلمة "ذات" بمعنى حقيقة وصلكم. وتحديد المعنى قرَّبها من معنى "النفس"، وهذا ما وقف عليه صاحب الخزانة لما قال بعد الكلام على إضافتها وتعريفها بـ"ال" قال:" فإن المراد به حقيقة الشيء ونفسُه" فكلمة "نفسه" هنا تقرِّب كلمة "ذات" من التوكيد المعنوي، لأنها أخذت معناها، وكررنا أن "نفس" تردِ للتوكيد المعنوي.

وإذا أعدنا قراءة بيتي العرجي:

إذا ما قضينا ذاتَ نفسٍ مريضةٍ إليها وقرَّت بالهوى العينُ فاركَبا
فإنكما-إنْ تدعواني لمثلها - إلى حاجةٍ فاستيقنا لا تؤنَّبا

فإننا نجد أن معنى "ذات" هنا ليست من الأسماء الستة، ولم تحلّ محل كلمة، أو لم تحلّ محل كلمة "نفس" التي أضيفت إليها، بل إن القراءة المتأنية للبيت تجعلنا نشعر أن فيها معنى النفس أيضاً، ففيها معنى التوكيد، وإن لم تقع توكيداً من حيث الإعرابُ، ويؤيد هذا الكلام قولُ الشبراوي السابق:

جهلُ الفتى عارٌ عليه لذاته وخمولُه عارٌ على الأيام

وكنا قد وقفنا عليه فلا حاجة إلى إعادته.

أما ما ورد في شعر نزار قباني من تعريف الكلمة بـ"ال" فإنه من الخطأ النحوي، وأشرنا إلى أن الشاعر كان يقصد التوكيد، وهو الذي استعمل "ذات" توكيداً لضمير الفصل "أنتِ"، فهل نسمح لأنفسنا أن نعربه توكيداً معنوياً؟.

رأي شخصي ونتيجة:

واستناداً إلى ما تقدم، فإننا نسمح لأنفسنا القول: يجوز أن ترد "ذات" توكيداً معنوياً إذا كانت بمعنى "نفس" وأضيفت إلى ضمير، وقد يتوجب علينا إثبات قاعدتها، ولاسيما أنها فَشَت وانتشرت في النثر المعاصر، وصار مستحيلاً علينا رفضها. ونحن لم نتكلّف ولم نجتهد إلا قليلاً، اعتماداً على المنطق والبرهان العلميين.

ونضيف: إذا كان القدماء لم يستعملوا الكلمة في التوكيد، خوفاً من أمر ما، فإن هذا الإحجام لا يعني الإحجام عن استعمالها، ولن نكون بهذا خارج نطاق العلم، فما وفد إلى المعاجم العربية من ألفاظ أعجمية لم يقلل من شأنها، ومن استعملها كان يستند إلى ما يصيب أخواتها من قاعدة، فاستعمالهم صحيح.

خاتمة:

وبعد فقد خضنا غمار بحث طريف لكنه مفيد، ربما يظن البعض أنه ليس بحاجة إلى كل ما قدمناه، ولا يستحق العناء كله، وأقول: بل إن العناء وإن كبُر فإنه يوصل إلى الحقيقة ولو كانت كلمة واحدة. وهذا واجب كل بحث علمي أو أكاديمي.

إن ما ينقصنا بعض الجرأة، ونحن نخاف من الاقتراب من الأقدمين وكتبهم، ونظن أن ما جاؤوا به مقدَّس، ولا يمكن أن يقع الخطأ فيه، لقد وصلنا إلى قاعدة استندت إلى القرآن والشعر على عصور متتالية، قامت على قواعد وأحكام تعتمد العقل، فكانت النتيجة علمية صحيحة.

المصادر والمراجع:

1- الاختيارين للأخفش الصغير، تحقيق د.فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة بيروت ط 2 – 1984

2- أمالي ابن الشجري، حيدر آباد – الهند طبعة مصورة–دار المعرفة بيروت

3- الإنصاف في مسائل الخلاف، للأنباري تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت

4- تاج العروس للزبيدي طبعة الكويت

5- خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ط1 – 1986

6- ديوان العرجي، تحقيق خضر الطائي ورشيد العبيدلي، الشركة الإسلامية للطباعة والنشر بغداد 1956

7- ديوان (شعر) الكميت، جمع وتقديم داود سلوم – مكتبة الأندلس بغداد 1969

8- ديوان المتنبي بشرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي بيروت 1979

9- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر

10- ديوان نزار قباني (الأعمال الشعرية الكاملة) منشورات نزار قباني بيروت ج/1 ط/1 1979 ج/2 ط/2 1980

11- شرح اختيارات المفضل للتبريزي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية بيروت 1987

12- شرح الكافية للرضي، تحقيق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق 1978

13- شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت، مكتبة المتنبي القاهرة

14- الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت ط/4 1990

15- العين للفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة قم/إيران 1405 هـ

16- لسان العرب لابن منظور طبعة دار المعارف بمصر

17- معاني القرآن للزجاج، شرح وتحقيق د. عبد العزيز شلبي، عالم الكتب بيروت 1988

18- المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة - عالم الكتب بيروت 1963

19- النحو الوافي عباس حسن، دار المعارف بمصر

الهوامش

[1] معجم العين (ذو 207/8)

[2] اللسان (ذو وذات 1476/3)

3 تاج العروس (ذو 432/40)

[4] انظر الصحاح (2551/6)

[5] اللسان (ذو وذات 1476/3)

[6] انظر الصحاح واللسان والتاج

[7] سورة الرحمن 48

[8] اللسان (1478/3)

[9] التاج 432/40

10 انظر الصحاح والتاج

11 التاج 434/40

12 آل عمران 119/3

13 المسد 3/111

14 هي بحسب ورودها في القرآن: آل عمران 119/3 و154 – المائدة 7/5 – الأنفال 43/8 – هود 5/11 – لقمان 23/31 – فاطر 38/35 – الزمر 7/39 – الشورى 24/42 – الحديد 6/57 – التغابن 4/64 – الملك 13/67

15 المؤمنون 50/23 – النمل 60/27 – الذاريات 7/51 – الرحمن 11/55 – البروج 1/85 (تكررت) – الطارق 11/86 و12 – الفجر 7/89- المسد 3/111

16 الكهف 7/18-8

17 الأنفال 7/8 – الحج 2/22

18 القمر 13/54

19 الأنفال 1/8

20 الأنفال 1/8

21 معاني القرآن 400/2

22 ديوان النابغة 137

23 شرح اختيارات المفضل 813/2

24 الاختيارين 184

25 ديوانه 82

26 ديوانه 140/1

27 ديوانه 240

28 الحماسة البصرية 74/1